LUCIEN LEVY-BRUHL

L'EXPERIENCE MYSTIQUE ET LES SYMBOLES CHEZ LES PRIMITIFS

Table des matières

AVANT-PROPOS

PREMIÈRE PARTIE :

L'expérience mystique des primitifs

INTRODUCTION

I. Y a-t-il une expérience proprement mystique ? - II. Les deux sortes d'expérience : leurs rapports. - III. Expériences mystiques typiques. - IV. L'expérience mystique diffuse et les mythes. - V. Le contact avec les morts. - VI. Les schèmes de l'expérience mystique. - VII. Expériences mystiques privilégiées. - VIII. Medicine-men et shamans.

CHAPITRE I. - Chance et magie

I. La chance révèle l'action de puissances invisibles. - II. Il y a du fortuit, mais il n'y a pas d'accident. - III. Technique magique en vue de prévenir la mauvaise chance. - IV. Moyens de s'assurer la chance dans les jeux, compétitions et sports. - Signification mystique du jeu de hasard.

CHAPITRE II. - L'insolite, expérience mystique

I. Impression spécifique produite par l'apparition de l'insolite. II. L'insolite porte malheur, ensorcelle. - III. Caractère positif des termes qui le désignent. - IV. L'insolite et la catégorie affective du surnaturel. - V. Impression produite par l'insolite sur les animaux et les petits enfants. - VI. La réaction humaine à cette impression : sentiment de la présence d'une réalité *autre*.

CHAPITRE III. - Rêves et visions

I. Le rêve, expérience réelle, révélatrice. - II. La « vie de rêve » (dream-life), chez les Australiens, met en relation avec les êtres totémiques; ses rapports avec le mythe. - III. Faits analogues en Amérique du Nord. - IV. Divination par les rêves. - V. Rêves-visions; le contenu en est fourni par la tradition. - VI. Rapports entre les expériences mystiques et les croyances. - VII. Le rêve et la réalité du monde invisible.

CHAPITRE IV. - La présence des morts

I. Les morts continuent à vivre, mais a de l'autre côté de la passerelle ». - Il. Invisible, le mort reste tout près des siens, dans les premiers temps après son décès (Australie). - III. Faits semblables en Nouvelle-Guinée. - IV. En Nouvelle-Calédonie. - V. Relations avec les morts fixés dans leur nouveau séjour. - VI. Statut social des morts en Afrique noire, d'après M. DRIBERG.

DEUXIÈME PARTIE

Les symboles des primitifs

CHAPITRE V. - Nature et fonction des symboles

I. En quoi les symboles des primitifs diffèrent des nôtres. - II. Ils expriment des participations qui s'objectivent en eux. - III. La maxime Pars pro loto. - IV. Fonction symbolique des emplacements sacrés, en Australie. - V. Faits semblables en Amérique du Sud. - VI. Leur haute antiquité. - VII. Symboles de signification inconnue (Nouvelle-Guinée). - VIII. Symboles des morts : ne sont pas nécessairement des effigies. - IX. Les monolithes sur les tombes ou auprès d'elles. - X. Bâtons, poteries, symboles des morts en Afrique noire. - XI. Le symbole identifié au vivant ou au mort qu'il représente.

CHAPITRE VI. - Les modes d'action symboliques

I. Usage des symboles dans la pratique. - II. Actions exercées par le moyen de symboles-appartenances, - III. de symboles auxquels on a donné le nom des êtres sur qui l'on veut agir. - IV. Transfert de qualités : participations dirigées et limitées. - V. Exemples tirés de la magie agraire. - VI. Action symbolique impliquant une abstraction affective.

CHAPITRE VII. - La préfiguration symbolique

I. Rendre réel un événement désiré en le préfigurant. - II. Cette action symbolique implique l'interférence de

l'expérience mystique et de l'expérience ordinaire. - III. Cas crucial : le traitement par succion ; le medicine-man y préfigure l'extraction de la maladie matérialisée. - IV. Simulation, mais non pas fraude. - V. Action symbolique par le moyen de formules : préfiguration orale. - VI. La formule prononcée rend dès à présent réel l'événement futur. - VII. La préfiguration symbolique doit son efficacité à une participation.

AVANT-PROPOS

Par Lucien Lévy-Bruhl

Au seuil de ce livre, afin que l'on ne s'étonne pas de ne pas y trouver ce que je n'ai pas voulu y. mettre, il peut être utile d'en délimiter le sujet avec plus de précision que n'en comporte le litre. Je n'ai prétendu traiter de l'expérience mystique et des symboles chez les primitifs qu'en fonction de leur mentalité. Le problème posé est le suivant : Quels sont les caractères propres à celle expérience et à ces symboles, et l'explication ne doit-elle pas en être cherchée dans l'orientation mentale et le tour d'esprit des primitifs ?

Dans ce travail, suite naturelle des ouvrages précédents, je ne pouvais nie départir de la façon de formuler les questions ni de la méthode générale que j'ai observées jusqu'à présent. J'ai donc eu soin de ne pas prendre d'avance pour accordé que l'expérience mystique et les symboles soient, chez les primitifs, à peu de chose

près, du type auquel nous sommes accoutumés dans nos civilisations occidentales. Je me suis efforcé, au contraire, de me garder de toute interprétation préalable, et en particulier de celle qui se trouve impliquée dans une altitude si spontanée qu'elle est prise sans réflexion et gardée sans critique. Seule celle constante défiance de soi-même peul laisser espérer que l'on n'admettra rien qui ne soit fondé sur la description des faits et sur leur analyse comparative.

Par suite, bien que la présente étude n'ail d'autres matériaux que des observations recueillies sur le terrain par des ethnologues formés à bonne école et par d'autres témoins dignes de foi, elle ne relève pas moins de la sociologie et de la psychologie que de l'ethnologie. Je ne me propose pas d'exposer dans une élude historique et technique les multiples symboles de telle ou telle société primitive, de quoi ils sont faits, quelles formes ils ont successivement revêtues, etc., ni, non plus, comment l'expérience mystique s'y est développée et diversifiée, et quelle part lui revient dans les croyances et les cultes. Cet immense domaine appartient aux spécialistes de l'ethnologie et de l'histoire des religions. On ne trouvera ici qu'un simple essai d'introduction générale à ces recherches. Si elles tiennent compte de l'orientation propre à la mentalité primitive, ce travail ne leur sera peut-être pas inutile.

J'ai dû continuer à faire usage des deux termes « primitifs » et « mystique » qui ont prêté à tant de confusions. Une fois de plus, j'essaierai de prévenir toute équivoque à leur sujet. « Primitifs », au sens littéral, impliquerait que les hommes ainsi désignés sont

beaucoup plus près que nous de la condition humaine originelle, et qu'ils représentent, dans le monde actuel, ce que furent nos ancêtres les plus éloignés. C'est là une vue de l'esprit, liée à l'hypothèse évolutionniste, mais que l'on serait bien embarrassé de confirmer par des faits. Si je persiste à employer « primitifs », pour me conformer à l'usage courant, c'est en spécifiant que je me sers là d'un terme conventionnel. Il désigne commodément, en gros, ce que l'oit appelait jadis les « sauvages », qui ne sont ni plus ni moins primitifs que nous, et dont les mœurs et les institutions, différentes des nôtres, sont considérées comme inférieures ou attardées.

Quant à « mystique », le sens où je prends ce mol apparaîtra sans peine, dès l'Introduction. Dans les Fonctions Mentales, il m'a déjà servi à désigner le caractère peut-être le plus essentiel de la mentalité primitive. Je ne m'étais pas résolu sans appréhension à l'adopter, et j'essayais de parer d'avance aux malentendus dont il pouvait devenir l'occasion. « J'emploierai ce terme, disais-je, faute d'en trouver un meilleur, non pas par allusion au mysticisme religieux de nos sociétés qui est quelque chose d'assez différent, niais dans le sens étroitement défini où « mystique » se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens et cependant réelles. » Les ouvrages publiés depuis 1910 se sont tenus à celle définition du mot, nécessairement imparfaite et préliminaire.

Aujourd'hui encore elle nie servira de point de départ, ou, si l'on veut, d'entrée en matière, pour ce travail où je tente d'approfondir ce qu'est l'expérience mystique chez

les primitifs, et d'en montrer l'importance dans leur vie individuelle et sociale.

PREMIÈRE PARTIE

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE DES PRIMITIFS

INTRODUCTION

Plus d'une fois, j'ai eu l'occasion, au cours d'ouvrages sur la mentalité des primitifs, précédemment publiés, d'appeler l'attention sur leur expérience mystique. J'entendais par là le sentiment qu'ils ont d'un contact immédiat avec les réalités invisibles dont la présence ou le voisinage les préoccupe si souvent, contact qui met en action la « catégorie affective du surnaturel ». Déjà dans les *Fonctions mentales, où* l'accent était mis sur le caractère mystique propre à la mentalité des primitifs, se trouvait impliquée l'idée que leur expérience, dans certaines circonstances, était proprement mystique. Un grand nombre de faits rapportés dans cet ouvrage aurait permis de l'affirmer. Sous-jacente presque partout dans les volumes suivants, cette idée y affleure souvent à la surface. Le dernier en date, la *Mythologie primitive,* montre à quel point elle est indispensable pour rendre

compte de la formation des mythes, et en particulier de la représentation du monde où leurs héros se meuvent.

Il est donc apparu avec une évidence croissante que, dans la vie mentale des primitifs, considérée sous ses principaux aspects, l' « expérience mystique » tient une place essentielle.

Serait-il possible d'aller un peu plus loin que cette simple constatation ? de préciser davantage en quoi cette expérience mystique diffère de l'expérience ordinaire, par ou elle s'en rapproche? Ne faut-il pas se demander, préalablement, si c'est bien une « expérience », au sens strict du mot ?

*
**

Considérée dans son ensemble, l'expérience est, chez les primitifs, à la fois beaucoup plus pauvre, et cependant plus ample que chez nous. Elle n'a pas été chez eux le point de départ d'une connaissance toujours plus étendue des faits et des lois de la nature. Elle n'a pas permis les applications de la science qui, dans nos civilisations, mettent chaque jour davantage les forces de la nature au service de l'homme. Elle n'a pas dépassé le stade d'un empirisme très sommaire, quoique souvent fort ingénieux. En revanche, son domaine ne se limite pas à la nature. Les primitifs se sentent aussi en contact immédiat et constant avec un monde invisible, non moins réel que l'autre: avec leurs morts, récents ou non, avec les « esprits », avec des puissances plus ou moins nettement personnifiées, enfin avec les êtres de diverses sortes qui

peuplent les mythes. Ils doivent à cette expérience quantité de données, qu'ils n'ont aucune raison de rejeter comme suspectes : rêves, visions, présages, prodiges, avertissements de toute espèce, etc. Autant de contacts avec le monde invisible, si fréquents, qu'ils causent en général plus d'émotion que de surprise. Ces expériences mystiques s'imposent ainsi aux primitifs avec autant de force que les autres. Elles n'ont pas moins d'influence sur leurs façons d'agir. L'idée ne leur viendrait pas d'en mettre en doute la réalité. Rien ne les sollicite à y réfléchir. Tout leur effort est de s'y adapter.

Cela étant, y a-t-il quelque inconvénient à employer ici le mot « expérience », bien qu'il s'agisse de données qui, à nos yeux, n'ont pas la valeur de celles qui sont dues à l'expérience non mystique, à l'expérience vérifiable et contrôlable ? - Il ne le semble pas. Puisque, du point de vue des primitifs, l'expérience mystique ne le cède en rien à l'autre, il ne serait pas d'une bonne méthode d'en aborder l'étude en contestant sa légitimité. Tâchons, au contraire, de la sentir et de la penser comme eux, d'épouser réellement leur attitude, et par un effort de sympathie, de nous procurer l'expérience de leur expérience mystique.

Une remarque pourtant est nécessaire. Notre notion courante d'expérience porte la marque de certaines habitudes mentales propres aux civilisations de l'Occident. Depuis l'antiquité classique, elle a été élaborée, au cours des siècles, par des générations de philosophes, de psychologues, de logiciens et de savants. Elle est devenue surtout, entre leurs mains, une fonction de l'intelligence. Sans doute, ils n'y ont pas méconnu la

présence d'importants éléments affectifs. Mais ce n'est pas sur eux que leur attention s'est portée de préférence. Le rôle essentiel de l'expérience, telle que cette tradition la décrit et l'analyse, depuis Platon et ses prédécesseurs jusqu'à Kant et à ses successeurs, est d'informer le sujet sentant et pensant sur les propriétés des êtres et des objets avec qui elle le met en relation, de lui faire percevoir des mouvements, des chocs, des sons, des couleurs, des formes, des odeurs, etc., et de permettre à l'esprit humain, qui réfléchit sur ces données et sur leurs conditions, de se construire une représentation du monde. La notion générale de l'expérience qui s'est ainsi développée est surtout « cognitive ».

On ne saurait l'appliquer telle quelle à l'expérience des primitifs, qui est surtout « affective ». Sans doute celle-ci a aussi pour fonction de les renseigner sur le milieu auquel ils doivent à chaque instant s'adapter, sous peine de disparaître. C'est la première des conditions d'existence pour les humains, comme pour les autres êtres vivants. Parfois les primitifs, sous les climats les plus défavorables, sont parvenus à tirer un merveilleux parti des leçons de l'expérience : les Eskimo dans les régions arctiques, les noirs indigènes dans les parties arides de l'Australie, et tant d'autres. Néanmoins ce n'est pas seulement à titre de source de connaissances utiles que leur expérience leur importe. C'est aussi en tant qu'elle leur procure des données d'une autre sorte qui sont d'un intérêt capital pour eux. De ce fait, il est vrai, elle n'ajoute à peu près rien à leur savoir. Mais elle leur révèle la présence et l'action de puissances surnaturelles qui les entourent de toutes parts, et de qui dépend à chaque instant leur bien-être et leur vie.

De l'existence de ce monde invisible, ce n'est pas l'expérience seule qui les instruit. Elle la confirme plutôt. Ils en sont convaincus d'avance par la tradition, et comme nous aurons à le montrer plus loin, il est très difficile de séparer en pareil cas ce qui est proprement expérience et proprement croyance. Retenons seulement en ce moment que, chez les primitifs, une expérience mystique est à la fois une révélation et un complexe psychique où les éléments affectifs occupent une place prépondérante.

Ainsi, l'expérience mystique, chez les primitifs, peut à juste titre être appelée de ce nom d' « expérience », sous cette réserve qu'elle présente certains caractères qui lui appartiennent en propre, et la distinguent de celle qui n'est pas mystique. Ce sont ces caractères que le présent travail se propose d'étudier.

*
**

Binger raconte qu'avant d'arriver à un village qui n'avait jamais vu de blancs, il prenait soin de faire prévenir les habitants pour les préparer à sa visite.

Autrement, l'apparition de cet être extraordinaire aurait causé une terreur folle. C'eût été pour ces gens à la fois un saisissement, et le présage infaillible des pires malheurs. Le missionnaire Bentley a dû prendre la même précaution dans la partie de la vallée du Congo où il était le premier Européen à pénétrer. L'intrusion soudaine d'êtres comme on n'en a jamais connu déclenche une

émotion caractéristique : la catégorie affective du surnaturel est aussitôt entrée en action. Que sont ces individus à peau blanche (les indigènes l'appellent plutôt rougeâtre), qui par certains côtés ressemblent à des humains ? Sûrement ils sont venus du monde invisible. Peut-être a-t-on affaire à des revenants. En Australie, comme on sait, les indigènes ont maintes fois pris les premiers blancs qu'ils voyaient pour des membres de la tribu ressuscités. Leurs proches les reconnaissaient, et on leur faisait reprendre place dans leur clan.

Voilà des cas typiques d'expérience mystique. Des primitifs se trouvent, à l'improviste, en présence d'êtres qui ne font pas partie du monde où ils vivent. Leur trouble est extrême. Ils perdent tout sang-froid. Quelle catastrophe ne les menace-t-elle pas tout à l'heure ? Non que cette apparition sans précédent trouble ou scandalise leur esprit, comme ferait chez nous une dérogation flagrante à une loi de la nature.

Ils savent, au contraire, qu'il existe de ces êtres surnaturels, en nombre indéfini, et qu'il peut y en avoir tout près d'eux. Les mythes et les contes leur en ont si souvent parlé ! S'ils sont violemment émus, consternés, terrifiés, c'est qu'il est inouï que des habitants du monde invisible se fassent voir ainsi en plein jour. Aucun présage n'est plus funeste. Ils se sentent confrontés avec le plus redoutable des prodiges, avec ce que les Romains appelaient *un portentum*.

Il est rare qu'une expérience mystique se produise, comme celles-là, pour ainsi dire à l'état pur. En général, elle fait partie d'un complexe où entrent aussi des

éléments dus à l'expérience ordinaire. C'est une des raisons qui la rendent difficile à bien définir. Si l'expérience mystique avait son domaine propre, nettement séparé de celui de l'autre, il serait aisé de les considérer chacune à part, et d'observer ensuite quand et comment elles interfèrent. Mais, dans la mentalité primitive, la nature et la « surnature », bien que senties comme qualitativement distinctes, n'en sont pas moins comprises dans une unique réalité, D'où il suit que, sans confondre l'expérience mystique avec l'autre, elle est accoutumée à les voir s'entremêler, et à les prendre ensemble pour une seule expérience. Elle ne se préoccupe pas de discerner, dans une occasion donnée, où l'une finit, où l'autre commence.

Par exemple, un homme seul dans la brousse aperçoit un animal à quelque distance. Le fait est banal, et ne lui suggérera d'autre idée que d'essayer de s'en emparer, si c'est un gibier qui le tente. Mais, pour peu que l'animal ait l'air de ne pas se comporter comme ses pareils et semble affecter des allures singulières, tout d'un coup, aux yeux de cet homme, cette rencontre prend un tout autre aspect. Une émotion caractéristique l'envahit : c'est-à-dire, cette expérience se révèle mystique. Le tigre aperçu par l'Indien de la Guyane n'est plus un *vrai* animal. C'est un tigre *kanaïma,* un sorcier qui a revêtu cette forme. L'Indien sait alors qu'il ne lui reste d'autre ressource que de se cacher ou de fuir, s'il le peut, car un tigre *kanaïma* est invulnérable. - Un Malais surprend dans une clairière un cerf pareil à ceux qu'il a toujours vus. Peut-être l'a-t-il déjà mis en joue. Tout à coup il se souvient qu'une tombe fraîche est dans le voisinage. Point de doute : ce cerf est le mort qui réapparaît sous forme d'animal, comme il arrive

souvent. Instantanément cette expérience a changé de caractère. Elle est devenue mystique.

La mentalité primitive ne voit pas de difficulté à séparer deux domaines, et à les faire cependant chevaucher l'un sur l'autre. Ainsi, les indigènes du delta du Purari (Nouvelle-Guinée anglaise), dit M. F. E. Williams, classent les objets en animés et inanimés. Mais plus d'un objet se range, suivant les circonstances, tantôt dans la première classe, tantôt dans la seconde. Une pipe est inanimée ; si on l'allume, elle passe dans la catégorie des objets animés. De même, il peut dépendre des circonstances où une expérience se produit, que l'émotion qu'elle provoque la fasse ou non sentir comme mystique. Qu'un homme ait eu un rêve dont il reste préoccupé, qu'il demeure troublé à la suite d'une querelle, d'une déception, d'un pressentiment, d'un soupçon : un objet, un animal qui lui tombe sous les yeux, et qui, à un autre moment, le laisserait indifférent, va lui sembler étrange. Aussitôt, il se sent en présence d'un être surnaturel. D'une façon générale, les primitifs ne sont jamais certains que des puissances invisibles ne vont pas se manifester tout à l'heure et intervenir dans le cours des événements. Sans y penser, et même sans en avoir conscience, ils s'attendent toujours à voir une expérience qui semblait ordinaire prendre tout à coup un caractère mystique.

Voici un exemple oit cette transformation instantanée est prise sur le fait : « Je ne puis oublier, écrit Al. Leenhardt, le récit que me faisait un Néném a, Tabi, d'un canot assailli par un requin. Le squale, bondissant hors de l'eau, tombe sur l'embarcation, mord la bordée opposée, et reste immobile, les dents prises dans le bois.

Le Canaque, seul avec sa femme à bord, prend sa hache et s'avance pour frapper l'animal prisonnier ; mais il rencontre le regard du requin, un oeil rouge (ou brillant, mii) paisible, qui le fixe. Calmement, il vide le lest du bateau et chavire l'embarcation. Le requin, dans l'eau, se délivre en cassant ses dents prises dans le bois ; les époux remettent à flot leur esquif et s'en retournent au rivage. La planche avec les dents incrustées est conservée chez un constructeur du Nord, M. Willam. Le conteur assure que le requin devait être un parent : de là son regard humain [1]. »

Ce Canaque sait depuis son enfance qu'il existe deux sortes de requins. Les uns sont les animaux qu'ils paraissent. Les autres, des hommes qui ont pris cette forme, généralement après leur mort (comme le cerf du Malais de tout à l'heure). Il allait frapper celui qui avait attaqué son bateau et qui, immobilisé, était hors d'état de se défendre. Au même instant, il saisit son regard, qui est « humain ». En moins d'une seconde, la révulsion de sentiment complète s'est accomplie. Il lâche son arme et ne pense plus qu'à libérer le requin prisonnier. Non pas sans doute par compassion, mais par désir de voir s'éloigner au plus vite cet être surnaturel qui appartient au monde invisible.

Des rencontres si dramatiques sont rares. Le plus, souvent, l'expérience mystique, même inattendue, se produit sous une forme que l'habitude a rendue familière. L'émotion qui la caractérise perd alors de sa violence, comme on le voit dans l'incident suivant, rapporté par le missionnaire Chalmers, un des premiers pionniers de la

1 M. Leenhardt. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne, p. 189. Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie. VIII. (1930)*

Nouvelle-Guinée anglaise. « Au coucher du soleil, nous étions en route pour rentrer chez nous... Une traînée de lumière, par-dessous un petit nuage, venant d'une étoile, donna lieu à une délibération. Elle aboutit à conclure, selon eux, que c'était l'esprit d'une certaine femme qui se manifestait ainsi, et que nous aurions beau temps sur mer. Un des jeunes gens était incommodé par un gros rhume ; il ressentait une forte douleur au côté : on l'attribua à une femme qui lui avait porté un coup de lance. Pensant que ce pouvait être une ancienne blessure, je demandai où et quand il l'avait reçue. - « Oh ! c'était un esprit ; nos yeux n'ont pas vu la lance qui l'a frappé [2]. » Cette arme invisible rappelle les « serpents spirituels » qui rongeaient les intestins d'indigènes des îles Fidji, lors d'une épidémie. Mais le médecin anglais, au dire du docteur fidjien, aurait beau faire l'autopsie de ceux qui succombaient, il ne verrait pas de serpents [3]. »

Outre les expériences mystiques, comme celles qui viennent d'être citées, qui ont lieu à un moment et en un endroit donnés, il se produit chez les primitifs une expérience mystique générale pour ainsi dire à l'état diffus [4]. Elle consiste en un sentiment continu, sans conscience claire, de la présence actuelle d'êtres

2 B. Lovett. *James Chalmers. His autobiography and letters, p. 185.* (1908)

3 L'âme primitive, ch. V, p. 219.

4 Dans un ouvrage qui vient de paraître, M. Leenhardt dit, parlant des Canaques de la Nouvelle-Calédonie : « On vit dans le visible, et l'on jouit de son charme ; et, simultanément, on éprouve l'invisible, comme on éprouve la pression atmosphérique, à laquelle on ne songe pas, quand le jeu des échanges du corps est normal, mais qui oppresse ou exalte quand l'équilibre est rompu. L'invisible est rempli de vie, et il crée le climat des vivants. » Gens *de la grande terre, p. 45. (1938)*

semblables à ceux dont parlent les mythes et les légendes. Car pour eux le monde invisible est bien un autre *monde,* mais non tout à fait au sens que cette expression a pour nous

Dans nos civilisations, elle désigne un ordre de réalités transcendantes, inaccessibles aux humbles facultés que nous possédons ici-bas. Dans la pensée des primitifs, le monde mythique (sur le type duquel ils se représentent tant bien que mal le monde invisible), bien qu'ils le sentent distinct de celui-ci, et qu'il appartienne à la période où « il n'y avait pas encore de temps », n'est cependant pas situé ailleurs, au delà de la contrée qu'ils habitent, ni même derrière la ligne de l'horizon.

Tout ce qui s'y est passé a eu pour théâtre la contrée où ils vivent. Elle en porte les marques indélébiles. Les ancêtres totémiques, les héros mythiques, ont vécu là. Ils y sont encore présents, dans les centres totémiques locaux, et parfois incorporés au sol sous forme d'arbres ou de rochers. C'est là que se célèbrent en Australie les cérémonies qui entretiennent la vie du groupe, en particulier les cérémonies d'initiation qui en assurent la permanence. Il s'y produit des expériences mystiques collectives de haute tension. Chaque membre du groupe ne s'y sent pas seulement en contact immédiat avec les êtres invisibles de qui son existence dépend. Il participe alors si intimement à leur essence que son individualité se fond en eux : véritable communion au sens le plus littéral du mot, état d'extase, avec diminution ou perte de conscience.

Même en temps ordinaire, l'imagination de ces primitifs reste constamment attentive à ce que les mythes y ont imprimé. Quand ils promènent les yeux sur le paysage environnant, ils n'y aperçoivent pas seulement, comme nous, des collines, du sable, des bouquets d'arbres, des cours d'eau, des pierres, des rochers de forme parfois étrange et fantastique. Chaque détail leur parle. Ils en savent dès l'enfance la signification : toute la contrée autour d'eux est une mythologie en relief. Ce spectacle quotidien ne devient jamais banal. Grâce à lui, s'entretient, se renouvelle ce que M. Elkin appelle la vie secrète des indigènes australiens. « C'est, dit-il, une vie à part, et néanmoins la vie qui inspire l'activité séculière (remarquez ce mot qui, par opposition, implique l'idée de « mystique ») de tous les jours. C'est une vie de cérémonies et de mythologie, de sites et d'objets sacrés. C'est la vie qui fait que l'homme trouve sa vraie place dans la société et dans la nature, qui le met en contact avec les choses invisibles du monde passé, présent et à venir[5]. » Mais qu'est ce contact, sinon justement l'expérience mystique?

Déjà Spencer et Gillen avaient attiré l'attention sur cette « vie secrète » des hommes d'âge chez les Arunta et les Loritja. Récemment, la même observation a été recueillie dans des tribus de la péninsule du Cap York. Ainsi, chez les Koko-Ya'o, « jamais un homme ne songerait à douter de la réalité des Yilamo (êtres mythiques). Il a chaque jour la preuve de leur existence dans son totémisme et dans les tabous qui l'accompagnent, et en même temps dans chaque trait du

5 A. P. Elkin. *The secret life of the Australian aborigines. Oceania,* III, p. 122.

paysage, qu'il lit comme un livre, et dont chaque partie est liée indissolublement dans son esprit au héros civilisateur et à ses ancêtres totémiques. Depuis sa plus tendre enfance, il s'est habitué en grandissant à rencontrer des preuves de l'activité d'Iwai ; chaque jour, sur le territoire de son clan, il voit constamment des accidents de terrain - rochers, îles, promontoires - traces laissées par Iwai au cours de son odyssée. Elles lui fournissent la preuve oculaire de son existence et de la réalité de ses exploits, qu'il entend conter et répéter si souvent par les vieillards, avec des flammes dans les yeux... Pour ces vieillards, ces choses sont si réelles qu'ils parlent souvent de l'époque du temps du héros civilisateur avec autant de chaleur que s'ils l'avaient vécue eux-mêmes [6]. »

De même miss O. Pink dit, de son côté : « Tout le pays que nous traversions (chez les Aranda) ne semblait être que de la broussaille de mulga, avec un petit nombre de ruisseaux, et quelques eucalyptus, ici et là des hauteurs plus ou moins considérables, ou des plaines ouvertes. Et cependant les mythes qui contiennent l'histoire des indigènes en font le théâtre d'une grande activité, parcouru en tous sens par les êtres du temps mythique... Ces récits sont vivants au point de donner à l'observateur le sentiment de se trouver dans une région habitée et active [7]. »

---

6 Donald F. Thomson. The hero cult, initiation and totemism on Cape York. Journal of the royal anthropological Institute, LXIII, pp. 462-463.

7 Olive Pink. The landowners in the northern division of the Aranda tribe. Oceania, VI, pp. 282-283. (1936)

Ce n'est pas là une particularité propre à ces tribus du nord et du centre de l'Australie. Cette sorte d'expérience mystique se retrouve dans un grand nombre d'autres sociétés primitives. En Nouvelle-Calédonie, M. Leenhardt l'a notée, et interprétée, avec sa précision habituelle. Bien loin de là, en Californie, elle a été relevée chez les Wintu. « Il faut insister, dit l'observateur, sur la parenté extrêmement étroite qui unit l'individu aux phénomènes naturels de sa région. Pour bien montrer à quel point elle est intime, il faudrait reproduire des listes fastidieuses de noms de lieu, avec le matériel d'anecdotes qui y est attaché... Beaucoup de ces noms de lieu se rencontrent dans la mythologie, ou sont associés à des personnages mythiques. D'autre part, ce sont des endroits sacrés qui possèdent des vertus surnaturelles. Plusieurs de mes vieux informateurs prenaient le plus vif plaisir à des récits qui consistaient surtout en une énumération de certains lieux où un héros ou un groupe de personnages mythiques avaient voyagé [8]. »

*
**

Si l'expérience mystique des primitifs consiste bien, pour l'essentiel, en un contact avec des êtres du monde invisible, l'ouvrage récent du Dr Fortune [9] nous en

8 Cora du Bois. Wintu ethnography. Publications of the University of California Press. Anthropological series, XXXVI, p. 9. (1935)

9 R. F. Fortune. Manus religion, Memoirs of the American philosophical society, III. (1937)

apporte de nombreux exemples, d'une netteté exceptionnelle. Les Manus (tribu du nord-ouest de la Nouvelle-Guinée) ne semblent guère se préoccuper, en fait d'êtres invisibles, que des morts. Mais avec eux leur intimité dépasse ce qu'on oserait imaginer. (Afin d'éviter toute équivoque, je traduis « ghost *» par* « mort » plutôt que par « esprit ».) Un « ghost *»,* chez les Manus comme partout ailleurs, est un individu humain qui a cessé de vivre en ce monde. Mais il continue à exister ailleurs ; c'est un mort, mais un mort qui vit. Devenu invisible, il se tient, pendant les premiers jours, dans le voisinage immédiat des siens.

Le Dr Fortune n'a trouvé trace, chez les Manus, d'aucune croyance à une ou plusieurs puissances créatrices ou régulatrices du monde. A peine a-t-il relevé quelques rudiments de culte. S'il leur paraît nécessaire d'apaiser un mort influent, ils auront parfois recours à des, offrandes. Quant à leurs mythes, l'auteur se contente de renvoyer à ce qu'en dit le missionnaire J. Meyer ; en fait, ils ne jouent aucun rôle dans la religion des Manus telle qu'il la présente. Peut-être n'a-t-il voulu -en étudier que certains aspects. En tout cas, son exposé traite surtout, on pourrait presque dire, exclusivement, des relations entre les vivants et leurs morts, et des conséquences morales et sociales qui en résultent.

Dans la pensée des Manus, telle qu'elle s'exprime en mille occasions par leur conduite journalière, il existe deux mondes - le Dr Fortune dit deux plans - celui des vivants et celui des morts, qui agissent et réagissent ,continuellement l'un sur l'autre. Au fur et à mesure que les individus ont franchi la passerelle qui sépare, ou, si l'on préfère, qui réunit ces deux mondes, ils cessent d'être

des hommes et deviennent des ghosts, pour un temps d'une durée indéterminée, mais qui aura une fin.

Entre les deux plans, les Manus se représentent une ,correspondance constante, tantôt une sorte de parallélisme, tantôt des interférences. Les morts, dans leur nouveau séjour, mènent une vie à peu près pareille à celle d'ici-bas. Ils y suivent les mêmes coutumes, ils y sont soumis aux mêmes obligations. Des mariages se célèbrent, il naît des enfants, etc. Ces événements post-terrestres ne laissent pas indifférents les membres vivants de la famille. Ils leur sont révélés par des songes. À défaut de rêves, les vivants ont la ressource de s'en informer en faisant interroger les morts par des médiums. De leur côté, les morts n'ont pas besoin d'intermédiaires pour savoir tout de suite ce qui se passe chez les vivants -qui les intéressent, c'est-à-dire surtout chez leurs proches. Gardiens de leur moralité, ils surveillent jalousement leur conduite. Ils punissent sans rémission lez, offenses graves aux bonnes mœurs : les infractions aux tabous sexuels, le vol, la mauvaise volonté ou le retard à s'acquitter d'une dette. D'ordinaire, le châtiment ne se fait pas attendre. Un homme va chaque jour à la pèche et ne rapporte plus rien ; le poisson se dérobe, La femme ou un des enfants du coupable tombe gravement malade. Qui est ainsi frappé ne s'y trompe pas. Il interprète aussitôt sa disgrâce comme une sanction.

Il n'ignore pas non plus qui le punit. C'est son père, à qui il a succédé comme maître de la maison. (Le Dr Fortune l'appelle Sir *ghost.)* Le père mort est toujours présent dans la maison, où son crâne occupe une place d'honneur. Attentif à veiller sur son fils, il le suit partout,

et le protège en cas de danger. Mais aussi, s'il commet une des fautes mentionnées tout à l'heure, *le Sir ghost* se montre impitoyable. Quand un Manus a séduit une femme, mariée ou non, qui lui est interdite, quand il a négligé de payer une dette, quand il a cueilli furtivement des noix sur un cocotier qui appartient : autrui, si un malheur s'abat sur lui, il n'a pas besoin à de chercher d'où vient le coup. Il sait ce qu'il lui resta faire : expier, et, s'il se peut, réparer le dommage causé. Au cas où sa conscience, sincèrement scrutée, ne lui reproche rien, il va trouver un médium (c'est en général une femme). Elle évoque son Sir *ghost*. Il dira pour quelle raison il a frappé son fils ou l'un des siens.

Le Dr Fortune donne le compte rendu détaillé, et comme le procès-verbal, d'un certain nombre de ces curieuses séances. Par l'intermédiaire d'une personne (appelée en anglais control), le médium prend connaissance des griefs et des décisions du Sir *ghost, ou* de tel autre mort directement intéressé dans l'affaire. Elle lui transmet les questions posées par le consultant ou par quelqu'un des assistants. Le *Sir ghost,* de son côté, profite de l'entretien pour faire connaître ses volontés, et à quoi les vivants s'exposent s'ils se montrent récalcitrants.

À une séance de ce genre, le mort est présent, au sens littéral du mot. La seule différence entre lui et les autres personnes qui y prennent part, ou qui en sont témoins, est qu'on ne le voit point. Parfois la scène devient agitée, ou tourne au comique.

Il arrive que le mort évoqué parle tour à tour au médium, à d'autres morts, aux personnes présentes. On

entend ce qu'il dit. Il n'apparaît pas, mais tout se passe comme s'il le faisait. On lui répond comme si on le voyait. - Un mort, agent de police de son vivant, est évoqué par le médium. Elle le prie d'exercer sa fonction, et de faire obéir d'autres morts, qui résistent à certains ordres.

En dehors de ces évocations, le Manus a toujours le sentiment plus ou moins obscur de la présence de ses morts récents. « Un village Manus n'abrite pas seulement les indigènes en vie, mais aussi les ghosts des indigènes morts récemment. Leurs noms sont sur les lèvres des vivants presque aussi souvent que ceux de leurs compagnons mortels. Ils n'habitent pas, au loin, une demeure qui leur serait propre. Ils partagent avec les vivants les maisons du village [10]. » Il est inévitable que cette cohabitation mette très souvent les vivants et les morts en contact les uns avec les autres, et qu'ils aient des intérêts à ménager, des affaires à régler ensemble. C'est ce qui arrive en effet. La conduite des vivants en telle circonstance est la meilleure preuve qu'il s'agit là pour eux d'une expérience réelle.

Les tractations entre vivants intéressent donc aussi leurs morts, et vice versa. Il s'en produit aussi entre vivants et morts, même de très compliquées. Le Dr Fortune en a relaté tout au long quelques-unes. Par exemple, un mort, dans l'autre monde, épouse une morte. Ils étaient déjà fiancés de leur vivant, ou, ce qui est le plus ordinaire, le mariage s'est conclu sur « l'autre « plan ». Or il ne peut être valable que si les échanges obligatoires ont eu lieu. Les parents de l'époux mort payent donc la

10 R. F. Fortune. *Manus religion, p. 9.*

dot habituelle à ceux de la mariée défunte. Si, plus tard, on apprend (par un médium) qu'un enfant est né à ce ménage post-terrestre, les grands-parents vivants procèdent aux cérémonies d'usage. Les deux familles échangent les cadeaux rituels. - Le mari mort garde des droits sur sa veuve. En général, il voit de mauvais oeil qu'elle en prenne un nouveau ; d'où un danger pour elle et pour son second époux. S'il arrive malheur à l'un des deux, on sait qui en est responsable. Pour parer d'avance à cette jalousie vindicative, on recourt au procédé suivant. On introduit du gingembre entre les dents du crâne, préalablement soumis à une opération magique [11]. »

Un homme, mis hors de lui par la mort presque subite de son fils, saisit sa hache, et frappe à toute volée la paroi de la maison où le crâne de son Sir ghost est suspendu. Si plein de rage qu'il soit, il n'ose cependant pas le fendre. A la fin, sa sœur parvient à lui arrêter le bras. Ce crâne ne représente pas simplement le père mort. Il est cette présence même, et c'est pourquoi l'homme, au paroxysme de la fureur, a encore peur d'y toucher.

Les morts récents sont donc bien, selon l'expression du Dr Fortune, les « commensaux des vivants ».

Les autres êtres invisibles dont un primitif se sent de toutes parts entouré ne se manifestent pas A lui de la même façon que les morts. Il n'en a pas une image comparable à celle de ses compagnons récemment. disparus, ou même de certains héros légendaires ou mythiques. Mais il n'a pas non plus l'idée nette de forces

11 *Ibid., p. 339.*

impersonnelles. Sa pensée, peu exigeante en fait de rigueur, ne voit pas la nécessité d'opter. Elle admettra implicitement, sans y trouver de difficulté, et à vrai dire sans y penser, qu'une puissance invisible est impersonnelle, et en même temps que c'est une personne. Dans le complexe que sa présence suscite en lui les éléments émotionnels prédominent, et de beaucoup, Les représentations restent floues, dans une sorte de pénombre.

Toutefois, tandis que l'émotion caractéristique causée par un contact avec le surnaturel est toujours la même, les représentations qui l'accompagnent diffèrent suivant les cas/et, de ce point de vue, on peut parler des « variétés » de l'expérience mystique des primitifs. Autre est, celle du Canaque qui, à l'expression de l'œil du requin, reconnaît qu'il a affaire à un humain, autre celle de l'Indien qui s'aperçoit que ce tigre sur le sentier est un *kanaïma,* autre celle du Manus qui a fait évoquer son Sir ghost et se querelle avec lui, etc. Il suffit, comme on sait, de la rencontre avec quelque chose d'insolite, ou d'une faible disgrâce imprévue, pour que la catégorie affective du surnaturel entre en action. Les occasions où se produisent des expériences mystiques sont donc extrêmement variées. Les représentations qui occupent alors l'esprit des primitifs pourraient ne pas l'être moins. En fait, sous la pression du milieu social, c'est-à-dire des traditions, des croyances communes, des règles de conduite obligatoires, elles se coulent dans certains moules toujours les mêmes, quelque peu comparables aux schèmes que la psychologie contemporaine considère comme les formes où entrent les éléments de ce qui sera les perceptions. Les expériences mystiques se conforment

aussi à des sortes de schèmes, ou, si l'on veut, se rangent dans des cadres préexistants.

Mais l'analogie s'arrête là, et l'on ne pourrait pousser la comparaison plus loin. Des différences essentielles séparent les schèmes de la perception de ces cadres où entrent les expériences mystiques des primitifs, et on particulier la suivante. La psychologie montre que le rôle des schèmes est nécessaire, et que leur fonction ne peut pas ne pas s'exercer. Tous les sujets qui reçoivent les mêmes impressions sensibles ont nécessairement les mêmes perceptions. En un endroit et à un instant donnés, les objets perçus par une personne le sont aussi par les autres. Si quelqu'un, dans une chambre, est le seul à entendre une voix, a voir un objet, nous le jugeons dupe d'une illusion des sens, qui doit s'effacer aussitôt. Persiste-t-elle, nous l'expliquerons par un état pathologique. On parlera d'hallucination.

Les primitifs, en pareil cas, réagissent tout autrement. La perception que nous déclarons hallucinatoire et fausse leur paraîtra au contraire privilégiée. Que l'expérience d'un individu ne soit pas confirmée par celle des autres, au même moment, ce n'est pas pour eux une raison de la mettre en doute. Ils y reconnaîtront plus volontiers une expérience mystique. N'ont-ils pas appris dès la plus tendre enfance, n'ont-ils pas constaté eux-mêmes bien des fois, dans les séances de shamanisme, par exemple, que souvent une puissance invisible révèle sa présence, fait sentir son action à une seule personne, tandis que les assistants voient ce qui se passe sans éprouver eux-mêmes rien de semblable ? Personne ne songe à s'en étonner. Le fait que cette expérience est réservée au

shaman, ou à l'homme « possédé » par un esprit, loin de lui enlever de sa valeur, lui confère un caractère qui la place aussitôt loin des expériences ordinaires et communes à tous. On est persuadé qu'elle a son origine dans le monde invisible, et qu'elle provient d'un contact avec lui. On ne la considère qu'avec respect. L'idée de la soumettre à un examen critique, si elle pouvait se former et s'exprimer, serait tout de suite écartée comme ridicule, avec un haussement d'épaules. La valeur d'une expérience mystique trouve sa garantie dans l'émotion caractéristique qui en est un élément essentiel. Tant qu'elle est sentie ainsi, rien ne peut l'infirmer, et elle n'a que faire d'être confirmée.

Que certains individus, hommes ou femmes, aient le privilège d'expériences mystiques plus significatives, plus fréquentes, ou même réservées exclusivement à eux, nul, dans une société primitive, n'en sera donc surpris. Les personnes ainsi favorisées d'une façon évidente quoique mystérieuse, et d'autant plus impressionnante, participent plus intimement que les autres aux réalités de l'au-delà. On leur témoigne un respect et des égards particuliers. Ce sont en général des sujets chez qui des phénomènes nerveux, des troubles mentaux, sont apparents. Les primitifs, comme on sait, n'ignorent pas moins l'idée « pathologique » de la maladie, surtout dans les cas d'affections graves et internes, que l'idée « physiologique » des fonctions vitales et de la santé. Mais ils savent où chercher la cause qui met en danger la vie du malade. Elle est située sur le plan mystique. C'est, par exemple, le maléfice d'un sorcier qui veut se défaire d'un ennemi ou dont quelqu'un a payé les services, ou bien l'action d'une puissance invisible, d'un esprit ou d'un

mort irrité. Pareillement, lorsqu'ils voient se produire chez une personne des mouvements convulsifs, des crises nerveuses, des visions, des hallucinations, du délire, des accès maniaques, etc., ils ne peuvent les prendre pour les symptômes d'une certaine sorte de maladie. Ils les interprètent comme ils ont l'habitude de faire, lorsqu'ils se trouvent en présence de quelque chose d'insolite. Ils en situent la cause sur le plan mystique. Ces symptômes révèlent un commerce privilégié avec les puissances du monde invisible, qui se manifestent en ces personnes de diverses manières. Elles leur dévoilent les choses cachées. Elles empruntent leur voix pour se faire entendre. Souvent elles les « possèdent », c'est-à-dire elles s'introduisent dans leur corps pour s'y substituer à elles. Le maître de ce corps leur a cédé la place pour un temps : l'être invisible qui s'y est installé en dispose. C'est le principe bien connu du shamanisme.

Ces expériences mystiques privilégiées De se produisent pas toujours où et quand on voudrait. On y a suppléé par un dressage spécial de certains sujets, qui entre pour une part clans l'initiation, souvent longue et pénible, à laquelle sont soumis, à peu près partout, les futurs medicine-men, shamans, docteurs, magiciens publics, etc. De quelque nom qu'on veuille les appeler, et bien que, dans la plupart des sociétés, ils soient plus ,ou moins spécialisés, leurs fonctions impliquent toujours qu'ils entretiennent, avec les puissances du monde invisible, des relations auxquelles le commun des hommes ne saurait prétendre. Leur autorité, leur pouvoir, se fondent sur cet avantage sans pareil devant lequel tous s'inclinent.

*
**

En principe, chacun peut avoir, en fait chacun a des expériences mystiques. Les occasions de se trouver on contact avec des êtres invisibles sont fréquentes. A lotit Instant il peut s'en présenter d'imprévues. Même les plus appréciées, celles dont on a besoin, par exemple, pour savoir à quoi se résoudre dans des circonstances critiques, ne sont pas toujours le privilège exclusif de certaines personnes. En Indonésie, un homme qui ne sait comment se tirer d'un grand embarras, au lieu de recourir à un devin, ira passer la nuit, après une préparation convenable, sur une colline sacrée. Pendant son sommeil, le conseil désiré lui viendra de l'au-delà, dans un songe.

Cependant, en général, le commerce avec les puissances invisibles dont les révélations, la faveur, le secours sont le plus ardemment souhaités, ne s'obtient pas ainsi d'emblée. Il est le prix de longs efforts, qui exigent une résolution opiniâtre et une extraordinaire endurance.

Par exemple, en Amérique du Nord, dans beaucoup de tribus des Prairies et de Californie, l'usage était qu'un jeune garçon, arrivant à la puberté, cherchât à gagner la protection d'un « esprit » qui consentirait à devenir en quelque sorte son ange gardien. Il quittait le camp, se rendait seul dans un endroit désert, y passait des jours et des nuits dans la solitude, l'esprit tendu sans relâche vers l'objet de son désir. Il espérait, à force de souffrances volontairement acceptées, de privations, de supplications

passionnées, intéresser et apitoyer une puissance invisible (le plus souvent le « maître » d'une espèce animale). Elle allait lui apparaître dans un songe ou une vision, lui parler, le consoler, et lui enseigner des chants ou des formules, gages de succès certain à la chasse, à la guerre ou en d'autres entreprises. Il deviendrait ainsi un membre écouté et respecté de tous dans la tribu.

Chez les Wintu (Californie), « presque tous les membres de la tribu avaient des expériences surnaturelles. L'habitude de prier et de jeûner dans des endroits sacrés, de conserver des objets sacrés, tels que des amulettes ou des plumes, le contact avec des âmes ou des esprits, toutes ces expériences étaient communes aux laïques. « Ce qui distinguait d'eux un shaman n'était pas la nature de ses relations avec les êtres surnaturels, mais leur force... Même dans les rangs des shamans, cette intensité variait selon les personnes, et c'est à quoi l'on mesurait leurs pouvoirs à chacun [12] ».

Ce qui assure au medicine-man, au shaman, une situation unique, ce n'est donc pas qu'il entre en contact avec le monde surnaturel. Cela arrive aussi à bien d'autres, et souvent à leur grande frayeur. Mais le shaman seul y a accès quand il le veut, et tire de ses relations avec lui des pouvoirs eux-mêmes surnaturels. Il voit des réalités auxquelles les yeux des autres restent aveugles. Il sait ce qu'ils ignorent. Il peut ce qui est au-dessus de leurs forces. Un indigène de la tribu des Temné (Sierra-Leone) a exprimé cette supériorité en termes frappants. « Les

12 Cora du Bois. *Wintu ethnography. Publications of the University of California Press. Anthropological series, XXXVI, p. 118. (1937.)*

sorciers sont des gens qui ont quatre yeux. Les deux premiers sont pareils à ceux de tout le monde. Les deux autres sont des yeux qui voient plus que le commun des gens. Les sorciers en font usage la nuit comme le jour. Celui qui a ces yeux peut se transformer en léopard, en crocodile, en éléphant, en sanglier, en oiseau. Il peut aussi s'introduire dans une personne et lui faire commettre de mauvaises actions [13]. » Sans doute, les medicine-men, les shamans ne sont pas des sorciers. Ils sont même tout le contraire. On compte sur eux pour les déceler et les combattre. Mais ils n'en ont le pouvoir que parce qu'ils sont munis, eux aussi, de ces yeux supplémentaires dont parle le Temné, yeux « spirituels » qui voient l'invisible. De la sorte, les expériences mystiques dont ils ont le privilège font d'eux « plus que des hommes ». On a entendu des Australiens les qualifier ainsi. Kn. Rasmussen a noté une expression analogue chez les Eskimo du cuivre. « I*nuin'Aq : quel*qu'un qui n'est qu'un homme, qui n'est pas un shaman [14]. »

A titre d'exemple, et sans entrer dans des détails qui ne peuvent trouver place ici, je rappellerai sommairement

13 *Africa, VIII, p. 537-8 (Temne, Sierra-Leone).* - Les Lambas (petite tribu du nord du Togo) divisent les sorciers en deux groupes : les sorciers à trois yeux et les sorciers à quatre yeux. Les sorciers à trois yeux sont des sortes de devins. « Le troisième oeil immatériel, qui permet de voir les choses cachées pour les dévoiler, est situé juste entre les deux yeux naturels... Chez les sorciers à quatre yeux, le quatrième se trouve à la nuque. Cet oeil mystérieux permet au sorcier de sortir nuitamment et de marcher à reculons, guidé par l'œil de derrière. Le sorcier à quatre yeux est très craint parce qu'il mange la chair humaine. » H. Kponton. *Étude ethnographique sur la tribu des Lambas, p. 14.* (Inédit, communiqué par M. le Conseiller G.-P. Thébault.)

14 Kn. Rasmussen. Intellectual culture of *the Copper Eskimo, p. 305.*

comment, d'après Spencer et Gillen, ces « surhommes » acquéraient leurs pouvoirs chez les Arunta. Tout d'abord, ne devient pas medicine-man qui veut. Le candidat est généralement désigné par des prédispositions, présumées héréditaires s'il doit succéder à son père, le plus souvent révélées par des troubles nerveux. Il passe par une série d'épreuves réparties sur un long espace de temps. Chez ces Australiens, pour faire d'un adolescent mineur un homme adulte, membre parfait du corps social, il faut une initiation qui équivaut à une transformation totale : il doit mourir pour renaître. De même, un membre ordinaire de la tribu ne peut devenir medicine-man sans mourir une seconde fois, et renaître encore. Cette nouvelle initiation rappelle donc, sur ce point et sur quelques autres, la première. Mais elle n'est plus dirigée par les hommes d'âge mûr. Elle sera l'œuvre des esprits eux-mêmes, des *iruntarinia* et des *oruncha*. En d'autres termes, dès le début, le novice est transporté dans le monde des puissances invisibles. Il se rend à l'entrée de la caverne habitée par les *iruntarinia,* pour s'offrir aux coups mortels d'un de ces esprits. Celui-ci lui vide le corps, devenu insensible. Il en retire les organes pour en introduire de nouveaux. Quand le novice revient à lui il a dépouillé le vieil homme, au sens littéral du mot. Il n'a cependant pas perdu la conscience de sa personnalité, ni la mémoire de sa vie passée. Mais il ne les retrouve pas tout de suite. Pendant les premiers jours, il demeure plus que bizarre, presque aliéné. Ses façons d'agir sont étranges. Il a l'air de quelqu'un qui serait tombé ici-bas venant d'un autre monde. Nouveau symbole, qui s'ajoute à sa mort et à sa résurrection pour signifier qu'il a passé par une transformation complète. Un peu plus tard, quand il aura repris sa place parmi les membres de la

tribu, qu'il vivra de nouveau avec eux et comme eux (car sa qualité n'empêche pas que sa condition ne reste la leur), il subsistera cependant toujours une différence. Il vit à cheval sur les deux « plans » dont parle le Dr Fortune. Si jamais, par sa faute ou autrement, il se trouve désarçonné, si par exemple il a violé, volontairement ou non, un tabou important, il retombe au niveau de ses compagnons qui ne sont que des hommes. En perdant son commerce privilégié avec le monde des puissances surnaturelles, il a perdu sa qualité et ses pouvoirs. Il a cessé d'être medicine-man. Il ne le sera jamais plus.

*
**

Il n'est guère de société « primitive », si peu développée qu'elle soit, où l'on ne rencontre un ou plusieurs shamans ou medicine-men. Les institutions peuvent y être rudimentaires, le trésor des mythes, pauvre, les techniques peu nombreuses et grossières. Toujours il s'y trouve au moins un homme qui se distingue des autres par certaines relations qu'il est seul à entretenir aveu le monde invisible. S'il est vrai, comme on l'a dit, qu'une fonction sociale remonte d'autant plus haut dans le passé qu'elle est répandue sur une plus vaste étendue, celle du medicine-man pourrait bien être la plus ancienne de toutes. L'origine s'en perdrait dans les ténèbres de la préhistoire.

À vrai dire, est-ce bien une fonction ? Ce terme se prête à l'étude de nos institutions ; il convient peut-être moins à celle des « primitives ». En fait, le medicine-man inspire des sentiments mêlés de confiance et de crainte,

une sorte de respect et aussi d'éloignement. Il ne jouit pas d'un traitement de faveur. Il mène la même vie que les autres. Ils ne se croient pas tenus de lui fournir de quoi vivre, à lui et aux siens. Sa qualité ne lui assure pas d'autorité permanente. Là où il n'y a pas de chef, il n'en tient pas lieu ; les décisions sont prises en général par les anciens. Si la tribu a un chef, c'est le plus souvent une autre personne que le medicine-man. Elle n'en dépend pas, bien que souvent elle soit obligée de compter avec lui. D'autre part, le medicine-man est indispensable; la tribu ne pourrait se passer de ses services. Que surviennent des circonstances critiques, lui seul est capable de discerner et de prescrire ce que le salut commun exige de faire ou d'éviter. Tout ce qui arrive d'inquiétant est aussitôt rapporté à l'action de puissances surnaturelles. Comment parer à la menace ? A défaut de prise directe sur elles, il faut au moins avoir accès à leur monde, et pouvoir les toucher. Lorsqu'un danger que l'on ne sait pas écarter révèle leur présence, il est nécessaire qu'un membre au moins de la tribu se soit élevé au-dessus de la condition humaine. Le sachant capable d'entrer en relation avec elles, on se sent protégé, dirigé. On ne perd pas courage. Dans un corps social où la mentalité primitive prédomine, le medicine-man est un organe vital.

Pendant une assez longue période de l'année, certaines tribus eskimo ne vivent que de la chasse aux phoques. Nourriture, vêtements, chaleur, lumière, tout leur est fourni par ces animaux. Deviennent-ils rares, le danger est grave. S'ils disparaissent, la famine et la mort par le froid sont inévitables. Or, que les animaux marins, en particulier les phoques, se montrent à l'accoutumée,

ou que, au contraire, on n'en rencontre plus, un mythe très répandu enseigne que cela dépend de Sedna, sorte de déesse qui vit au fond de l'océan. Sa volonté peut les y retenir prisonniers. Si donc les chasseurs, jour après jour, rentrent désespérés sans avoir aperçu de phoques, sûrement c'est Sedna, irritée, qui en est cause. Comment savoir ce qui a provoqué sa colère, comment l'apaiser, avant qu'il soit trop tard ? Le seul espoir que l'on ait encore est dans la clairvoyance et le savoir-faire du shaman. Une enquête mystique, dont Rasmussen a relaté le détail, lui apprend que Sedna a été gravement offensée par la violation, restée secrète, d'un tabou. Pour se dérober à des cérémonies coûteuses, et à des rites de purification longs et pénibles, une femme a dissimulé une fausse couche. L'effroyable souillure s'est répandue sur tout le groupe. Dès lors les chasseurs contaminés n'avaient plus aucune chance de rencontrer des phoques (fait que le mythe attribue à la colère de Sedna qui ne les laisse pas quitter le fond de l'océan). Sur les instances du shaman, la coupable avoue. Sa confession va permettre d'arrêter les conséquences de sa faute. Le shaman plonge alors dans l'océan, descend jusqu'à la demeure, de Sedna, et finit par obtenir d'elle qu'elle rende la liberté aux animaux marins. De nouveau les phoques se montrent aux chasseurs, consentent à se laisser approcher et tuer.

Qu'est-ce qui a permis au shaman de sauver la tribu ? - Grâce à son intimité avec le monde invisible, il possède les « yeux supplémentaires » dont parle l'indigène de Sierra-Leone. Il voit ce qui est caché. La femme avait fait une fausse couche clandestine; il a pénétré son secret, elle a dû avouer. D'autre part, il jouit de la faculté de se dédoubler, c'est-à-dire de la bi-présence. Sans que son

corps quitte la maison où la séance a lieu, il s'est rendu près de Sedna, au fond de l'océan. Une fois de retour, il raconte comment il est allé plaider sa cause et comment il l'a gagnée. Personne, parmi les assistants, ne semble suspecter sa véracité.

Sans doute il lui a fallu supplier et fléchir Sedna. Cependant ses démarches n'impliquent pas qu'elle soit une divinité. Le mythe la présente simplement comme la « Mère des animaux marins ». Elle n'est pas l'objet d'un culte. Les chasseurs dans la détresse ne se tournent pas vers elle ; il n'est question ni d'offrandes, ni de sacrifices. C'est grâce au pouvoir qu'il possède en sa qualité de surhomme que le shaman a réussi. Partout où il ne s'est pas établi de religion proprement dite, avec un culte organisé, l'activité du medicine-man présente ce même caractère. Qu'il s'agisse de faire tomber ou cesser la pluie, d'assurer le succès d'une expédition de chasse, de pêche ou de guerre, de mettre fin à une épidémie, d'obtenir une récolte abondante, de démasquer les sorciers, etc., le medicine-man prié, et parfois sommé, d'agir emploie des charmes et recourt à des opérations magiques. Leur puissance, jointe à celle dont sa propre personne es douée, l'emportera, s'il se peut, sur les forces invisibles hostiles dont on redoute l'action. On ne le voit pas s'adresser à un ou plusieurs êtres divins, auprès de qui il serait le représentant de la tribu, et comme un intermédiaire qualifié pour en présenter les vœux et en faire agréer les prières.

Le medicine-man, dans ces sociétés très archaïques, n'est donc pas plus près du prêtre qu'il ne l'est du médecin, en dépit de son nom. Devenu « plus

qu'homme», du fait de son initiation, il n'est pas désarmé comme les autres quand il faut lutter contre les puissances invisibles dont les primitifs se sentent entourés de toutes parts, et qui les tiennent à leur merci. S'il peut se mesurer avec elles, si ses opérations magiques sont efficaces, c'est que son expérience mystique est plus riche, plus ample que celle du commun, et qu'il en a la libre disposition. De là, les pouvoirs surhumains que tous lui reconnaissent, et auxquels il croit tout le premier.

Lucien Lévy-Bruhl

CHAPITRE I

CHANCE ET MAGIE

La place considérable que les expériences mystiques occupent dans la vie des primitifs, et l'importance qu'ils y attachent expliquent leur façon habituelle d'y réagir. Inversement celle-ci peut aider, au moins dans certains cas, à mieux comprendre ce qu'elles sont pour eux, comment ils les interprètent, et l'orientation mentale qu'elles présupposent.

Un trait commun à ces réactions se remarque d'abord. A propos de ce qui leur arrive d'imprévu, dans la vie quotidienne, comme à propos de ce qu'ils entreprennent, habituellement ou non, ce qui les préoccupe, en premier lieu, c'est de savoir s'ils ont pour eux, ou contre eux, ce que nous appelons la chance. Une déception, une privation, un échec, un malheur, les atteint. La cueillette - ou, s'ils cultivent la terre, la récolte - n'a pas rendu comme à l'ordinaire. Les pluies ont fait défaut, ou sont restées insuffisantes. Le gibier s'est dérobé aux chasseurs, le poisson aux pêcheurs. Les femmes du groupe restent stériles, les enfants meurent en bas âge, etc. Les primitifs en concluent aussitôt qu'ils sont victimes de la mauvaise

chance. Leur est-elle au contraire favorable, ils ne trouvent pas là matière à réflexion. Ils se contentent d'en profiter, sans y penser davantage. Seule, la malchance produit sur eux une impression qui laisse une trace plus ou moins durable.

Nous n'y sommes pas non plus insensibles. Mais leur émotion en pareil cas est assez différente de la nôtre. Frappés par la mauvaise chance, nous cherchons comme eux, presque instinctivement, d'où elle a pu venir; mais notre recherche ne suit pas les mêmes voies. Un événement, si désagréable, si cruel même qu'il soit, ne cesse pas pour cela d'être, en principe, explicable et intelligible. Tout invraisemblable, extraordinaire, que soit une coïncidence dont il est victime, un homme cultivé ne doute pas qu'une analyse assez poussée découvrirait les antécédents qui la rendaient inévitable. Et les esprits étrangers à toute réflexion philosophique de ce genre admettent, sans se rendre compte pourquoi, que les accidents les plus imprévus ne se produisent pas sans causes assignables. C'est une conviction commune, qui coexiste chez eux, il est vrai, avec la croyance irraisonnée au pouvoir de la chance.

Ce schème universel d'une expérience dont les lois ne souffrent pas d'exception, et par conséquent toujours intelligible en principe, ne s'impose pas à l'esprit des primitifs avec la même force qu'au nôtre. Sans doute bien des. séquences régulières de phénomènes leur sont familières, et ils s'y conforment dans leur comportement, comme font déjà beaucoup d'animaux. Et dans les sociétés humaines, chaque génération transmettant aux suivantes le patrimoine de l'expérience acquise, le trésor

des observations s'est peu à peu enrichi. Les besoins de la pratique et le progrès des techniques ont fait découvrir et utiliser nombre de liaisons cachées des phénomènes. Mais il ne s'ensuit pas que l'ordre de la nature, senti comme constant, soit pensé comme nécessaire. En fait, dans ces sociétés, quel que soit leur passé de civilisation, on ne s'étonne pas de voir cet ordre interrompu ou démenti. On croit qu'à un moment quelconque tics puissances invisibles peuvent le modifier, mais aussi que l'on peut compter sur la régularité du cours ordinaire des choses. Tantôt l'un de ces cas, tantôt l'autre se présente. Ils s'en accommodent sans s'être jamais inquiétés de savoir si ces croyances sont compatibles entre elles.

Telle étant leur attitude mentale, si un accident, un malheur imprévu les atteint, leur interprétation immédiate de cette mauvaise chance s'explique sans peine. Le sentiment de l'ordre de la nature, trop faible chez eux pour résister à ce choc, s'efface derrière celui de la présence d'une puissance invisible. Elle est intervenue pour modifier le cours des événements en un sens qui leur est défavorable. Leur idée de la chance - surtout de la mauvaise, puisque c'est à peu près la seule qui retienne leur attention - ne se sépare donc pas de celle de l'expérience mystique. Je dirais volontiers qu'elle en est un autre aspect, s'il est vrai que l'expérience mystique consiste essentiellement dans le sentiment d'un contact avec une puissance surnaturelle.

*

**

Quand les primitifs sont victimes d'un accident grave, ils ne l'interprètent donc pas, ils n'y réagissent donc pas comme nous, puisque ce qui pour nous est un accident, est pour eux une expérience mystique. Ce que nous entendons par accident, à proprement parler n'a pas de sens pour eux. Un homme tombe du haut d'un arbre et se tue ; un autre est mordu par un serpent venimeux, ou mutilé par un fauve, ou happé par un crocodile, etc. S'il n'avait été condamné *(doomed)* à subir ce sort, le malheur n'aurait pas pu arriver. La seule question qui se pose aussitôt aux primitifs est celle-ci : « Qui l'a condamné ? Pour quelle raison ? Comment a-t-il mérité cette « mauvaise mort » ? » Mais qu'elle doive s'expliquer ainsi est tenu a priori pour certain. Autrement, on ne comprendrait pas que la branche d'arbre se soit rompue juste à ce moment sous le poids du corps, que le serpent se soit trouvé sur le sentier juste au moment où l'homme y passait, que le crocodile se soit attaqué à lui plutôt qu'à un autre (peut-être n'était-ce pas un « vrai » crocodile, mais un sorcier qui en avait revêtu la forme). « Dans une affaire jugée récemment... je demandai à un interprète qualifié par quel terme indigène il traduirait « accident ». Sans hésiter, il me répondit : « n*gozi* ». Mais *ngozi* n'a pas le sens d'accident... Ngozi veut dire : esprit ou force envoyée pour porter malheur. Cette force peut revêtir la forme d'un animal, que l'on reconnaîtra pour ngozi à son comportement insolite. Un jour je mangeai un coq qui m'avait été ainsi envoyé - sans aucune fâcheuse conséquence « parce que j'étais un blanc, et non une « personne [15] ». Bref, un malheur n'arrive jamais par hasard. De même, chez les Bayeke (Congo belge, district

15 Ch. Bullock. *The Mashona, pp. 304, 392.*

du Lualaba), « la malchance, au sens abstrait. n'existe pas aux yeux des natifs. La conception dynamique qu'ils ont du monde surnaturel leur fait rechercher à tout insuccès une raison occulte. Le devin la leur indique [16] ».

Non pas que les primitifs ignorent ce que c'est que le fortuit. Ils en ont le même sentiment que nous, tant qu'il s'agit de détails sans importance, qui ne les touchent pas au vif. Un pêcheur qui s'avise de compter les quelques poissons qu'il a pris, s'il remarque que le nombre en est égal plusieurs jours de suite, ne cherchera pas à s'expliquer pourquoi il en est ainsi. Si l'on parvenait à le faire réfléchir là-dessus (ce qui serait assez difficile), il admettrait sans doute que les poissons pris auraient pu être en nombre différent; qu'ils le seront peut-être demain, ou après-demain. La chose, en elle-même sans importance, est aussi fortuite pour lui. Mais si, plusieurs jours de suite, il revient fatigué et contrarié parce qu'il n'a pris que peu ou pas de poissons, quoiqu'il ait pêché avec autant de soin que d'habitude, il se dira aussitôt qu'une puissance invisible est, intervenue à son détriment. On a vu plus haut qu'en pareil cas le Manus n'a pas le moindre doute. Son insuccès ne saurait être que le châtiment infligé par un mort, Irrité, à coup sûr par son Sir ghost. L'idée d'un hasard défavorable ne lui viendrait pas à l'esprit.

J'ai cité ailleurs une discussion typique entre un chef indigène du Congo français et un administrateur. Trois hommes, surpris par un orage, se sont réfugiés dans une hutte. La foudre y met le feu, et ils sont brûlés vifs. Le

16 F. Grévisse, Les Bayeke. Bulletin des juridictions indigènes et dit droit coutumier congolais, V, p. 12. (1937)

chef a ordonné à son « féticheur » de rechercher qui est responsable de ce terrible malheur, Celui-ci a désigné le sorcier qui en est coupable. Le chef l'a fait aussitôt exécuter. L'administrateur l'apprend, et le chef passe en jugement pour avoir contrevenu à la loi qui interdit les procès de sorcellerie et la mise à mort des prétendus sorciers. Le chef allègue, pour sa défense, la nécessité de protéger la tribu contre les méfaits de gens qui la décimeraient. Il a dû la débarrasser du sorcier qui venait de faire trois victimes. « Mais, lui objecte l'administrateur qui préside le tribunal, or, sait bien ce qui a causé leur mort : c'est la foudre.

— Oui, réplique le chef, mais elle n'est pas tombée là toute seule. » Pourquoi a-t-elle frappé et incendié juste la hutte où ces trois personnes s'étaient abritées, et non pas une autre ? Pourquoi s'étaient-ils réfugiés juste dans celle-là ? Pourquoi l'orage avait-il éclaté juste à cette heure-là ? Évidemment tout cela était concerté en vue* de leur perte. La conviction du chef, partagée par les autres indigènes, est si bien ancrée que le blanc n'a aucun moyen de l'ébranler.

Telle est donc la restriction qu'il convient d'apporter à la formule trop générale et trop catégorique que j'ai employée ailleurs : « pour les primitifs, il n'y a pas de hasard. » La question de savoir s'il en existe ne se pose pas à leur esprit. Ils ne nient pas le caractère fortuit de menus faits qui ne les intéressent guère ; simplement, ils ne s'y arrêtent pas. Quant aux accidents graves et aux véritables malheurs, comment se demanderaient-ils s'ils sont le fait du hasard, puisqu'ils savent d'avance où en chercher la cause, et que c'est une puissance

surnaturelle? Bref, tout accident est senti comme une expérience mystique : la catégorie affective du surnaturel entre aussitôt en action.

Cette attitude mentale est constante. Les faits cités tout à l'heure en témoignent sans doute assez, et il ne paraît pas nécessaire d'en allonger la liste. Cependant il ne sera pas inutile de résumer ici les réflexions où M. Evans-Pritchard s'est trouvé conduit sur ce point dans son ouvrage récemment paru *: Ensorcellement, divination et magie chez les Azande.*

Élucider l'idée que ces indigènes de l'Afrique équatoriale se font de la mauvaise chance pouvait ne pas paraître indispensable à son sujet. Mais en fait, eût-il voulu s'en abstenir, qu'il ne l'aurait pu, et ce point est déjà fort intéressant. Il a dû vite reconnaître que, dans l'esprit des Azande, ensorcellement [17] et mauvaise chance ne vont pas l'un sans l'autre. Selon eux, quand la mauvaise chance tombe sur quelqu'un, la seule explication assignable est qu'un ennemi l'a ensorcelé ; et réciproquement, l'effet immanquable de l'ensorcellement est d'attirer le malheur sur la personne visée. A tel point que les deux mots deviennent presque synonymes. « Malheur et ensorcellement sont à peu près la même chose pour un Zande ; car c'est seulement en cas de malheur, ou quand il s'attend à en être frappé, qu'il évoque l'idée

17 E. E. Evans-Pritchard. *Witchcraft, oracles and magie among the Azande.* (1937) Je traduis *witchcraft* par « ensorcellement ». Ce terme ne rend pas tout ce que les Azande entendent par *witchcraft.* Mais je n'en connais pas en français qui y corresponde exactement. « Ensorcellement » est ce lui exprime le mieux l'aspect (le *witchcraft* dont nous avons à nous occuper.

d'ensorcellement [18]... » «Aux yeux d'un Zande, presque tout ce qu'il lui arrive de fâcheux est dû à la disposition malveillante de quelqu'un d'autre... En pays Zande, tous les malheurs proviennent d'un ensorcellement [19]. »

Il va sans dire qu'il s'agit ici seulement des malheurs qui arrivent par «mauvaise chance », que l'on ne pouvait ni prévoir ni écarter. « Lorsque, en dépit de son savoir, de ses précautions, de son habileté technique, un homme est victime d'une mésaventure, nous disons que c'est sa mauvaise chance, tandis que les Azande disent qu'il a été ensorcelé [20]. » La tentation est grande pour lui, naturellement, de donner cette explication même dans les cas où il ne doit s'en prendre qu'à lui-même. Mais les autres ne sont pas dupes. Ils savent fort bien que la cause du malheur peut être l'incompétence, la paresse., l'ignorance. Quand une jeune fille casse sa cruche, quand un garçon oublie le soir de fermer la porte du poulailler, leurs parents les gronderont sévèrement pour leur bêtise... « Souvent un homme atteint par un malheur en accusera un sorcier, mais les autres ne diront pas comme lui... ils prendront cela pour une façon d'excuser son ineptie, qui à leurs yeux est la véritable cause [21]. »

Cette distinction faite, (Jans tout ce que nous appellerions mauvaise chance ou hasard malheureux, depuis les infortunes irréparables les plus graves jusqu'aux simples ennuis ou petites contrariétés, le Zande -voit l'effet d'un ensorcellement : qu'il s'agisse de la

18 *Ibid., p. 100.*
19 *Ibid., p.* 113.
20 *Ibid., p. 148.*
21 *lbid, p. 78.*

maladie ou de la mort des siens, ou d'un insuccès à un jeu où il espérait gagner. Comme le remarque M. Evans-Pritchard, il obéit ainsi à la tendance qui lui fait rechercher la cause hors de la série des phénomènes naturels. L'ensorcellement est extérieur a leur enchaînement, mais ses effets s'y insèrent. Un Zande qui voit son enfant s'affaiblir, miné par un mal qui menace de le conduire à la mort, ne se demande pas si la connaissance de ce qui se passe dans le corps du malade ne permettrait pas de combattre ce qui le met en danger. Il n'a pas besoin de Chercher la cause de la maladie. Il ne la connaît que trop : c'est un ensorcellement, c'est-à-dire l'intervention hostile d'une puissance magique. On ne peut la combattre utilement que par l'action d'une autre puissance de même nature. L'attaque a son origine sur le plan mystique. La riposte, pour avoir de l'effet, doit partir du même plan.

Malheur et ensorcellement sont donc ramenés ici tous deux à une expérience mystique. Il faut cependant prendre garde d'introduire dans les idées des Azande des distinctions tranchées qui ne conviennent qu'à nos concepts. « Ils n'ont pas, dit encore M. Evans-Pritchard, la conception de « naturel » comme nous l'entendons ils n'ont donc pas non plus de celle « surnaturel » comme nous l'entendons. » La séparation des deux plans n'est pas nette... L'ensorcellement n'est pas quelque chose d'anormal ou d'extraordinaire : il s'en produit tous les jours... « Mais, s'ils ne donnent pas à « naturel » et « surnaturel » le même sens que les Européens cultivés, ils ne laissent pas cependant de les distinguer... quoique, faute d'une conception formulée des lois de la nature, il

leur soit impossible d'exprimer la différence comme nous le faisons [22]. »

Nous retrouvons ainsi, par une autre voie, une constatation où nous étions déjà arrivés dans *l'Introduction*. Pour les primitifs, l'expérience mystique et l'autre, inséparables quoique senties comme distinctes, ne font ensemble qu'une seule et même expérience. D'où il suit immédiatement que, dans leur esprit, l'accident ne requiert pas plus d'explication spéciale que le miracle. Il se produit dans leur expérience ainsi comprise tant d'événements que nous appellerions des miracles, que tout en les sentant surnaturels, ils n'ont pas l'idée qu'une question se pose à leur égard. Quotidiens, les miracles ne méritent pas ce nom; aussi bien les primitifs ne songent-ils pas à le leur donner. On peut en dire autant des accidents. Et en effet, ceux-ci n'ont pas non plus de nom dans les langues primitives.

Si la mauvaise chance est bien, pour les primitifs, l'effet d'une intervention hostile de puissances invisibles, leur façon d'y parer doit correspondre à cette façon de la sentir et de se la représenter. Un examen rapide de leurs réactions servira donc de contre-épreuve. S'agit-il d'accidents proprement dits, de malheurs qui tombent sur eux à l'improviste, ils ne peuvent rien. Il ne leur reste qu'à se protéger de leur mieux contre les conséquences funestes qui ne manqueront pas de s'ensuivre. S'agit-il d'échecs, d'insuccès, de contretemps qui viennent traverser ou ruiner leurs entreprises, et dont on a eu des exemples dans le passé, la tradition leur enseigne ce qu'ils

22 *Ibid., pp. 80-81.*

doivent tenter pour y échapper. Avant tout, naturellement, il faudrait, autant que possible, les prévoir et les prévenir. De là, l'extrême importance des présages, précieux avertissements qui viennent du monde invisible. De là, le soin avec lequel on les observe, on les recueille, et, s'ils ne se produisent pas spontanément au moment où l'on en a besoin, l'ingénieuse multiplicité des moyens d'y suppléer, par la divination.

Dans l'action même, qui s'étend souvent sur un long espace de temps avant d'atteindre son but, il est rare qu'une partie des efforts ne soit pas employée à neutraliser les mauvaises influences qui pourraient la rendre vaine, ou à gagner la faveur des puissances invisibles. Ainsi, à Guadalcanal (îles Salomon), « on croit que les affaires des vivants ne peuvent prospérer que par la vertu du *nanama* exercé en leur faveur par les esprits. Sans doute, on tient toujours compte de l'habileté et de l'application ; mais le succès d'un homme est toujours attribué, en dernier ressort, à la faveur des ancêtres et des autres esprits. Les indigènes admettent sans peine qu'un jardinier ou un pêcheur qui ne sait pas son métier ne peut pas espérer de bonnes récoltes, ou prendre du poisson en abondance. Si une personne imprévoyante donne pour excuse que les esprits lui ont refusé leur aide, les autres ne manquent pas de lui faire remarquer que la vraie cause de sa pauvreté doit plutôt être trouvée dans sa paresse. Mais si, de deux hommes également travailleurs, l'un prospère, et l'autre réussit beaucoup moins, on en donnera pour raison que les esprits usent de leur *nanama* en faveur du premier, ce qu'ils ne font pas pour le second... On ne sait pas d'ailleurs comment agit ce *nanama,* et personne n'y avait jamais pensé avant que je

l'eusse demandé. La seule réponse que j'obtins fut que, sur ce point là, seuls les esprits eux-mêmes savaient à quoi s'en tenir [23] ». - De même à l'île Namoluk, dans les Carolines, « assez souvent l'habileté du pêcheur et toute la peine qu'il se donne restent, vaines. Car ce sont les esprits des profondeurs, les *amuset,* qui par mauvaise volonté ou jalousie lui ont dérobé son butin. Il faut donc, avant de partir à la pêche, avoir l'adresse de les disposer favorablement pour soi par des prières, et quand l'expédition a été heureuse, il est nécessaire de leur en témoigner sa reconnaissance par des offrandes [24] ». Les observations de ce genre sont innombrables.

Pour conjurer ou détourner la mauvaise chance, on ne s'adresse pas toujours directement aux puissances invisibles de qui elle provient, et dont la représentation reste souvent vague. On recourt à des opérations magiques appropriées, dans la pensée que si elles sont accomplies sans faute ni omission, le succès est garanti. Deux techniques se sont ainsi développées. L'une, positive ou expérimentale, s'est formée peu à peu par l'observation attentive des séquences de phénomènes naturels, et des résultats des méthodes employées. Elle corrige à la longue les erreurs causes d'échecs, elle fixe et organise les procédés qui se sont révélés les plus sûrs et les plus efficaces. D'autre part, on s'applique à connaître exactement les mœurs des animaux, les conditions de la croissance des plantes et de la maturation des fruits comestibles, l'influence des saisons., l'effet de certains poisons, la portée des armes, etc. Technique souvent

23 H. Ian Hogbin. *Mana. Oceania, VI, pp. 244-245. (1936)*

24 M. Girschner. *Die Karolineninsel Namoluk und ihre Bewohner. Bässler-Archiv, II, p. 152.*

admirable de sagacité et de précision, en dépit du peu de moyens dont elle dispose. L'autre comprend les opérations magiques de toutes sortes destinées à donner prise sur les puissances invisibles, comme la première agit sur les forces naturelles. Ces deux techniques se fondent respectivement sur les deux expériences, l'une positive, l'autre mystique, qui coexistent chez les primitifs. De même que, tout en sentant celles-ci différentes, ils ne les séparent pourtant pas, de sorte que sans se confondre, elles s'entrepénètrent, et n'en font ensemble qu'une seule, ainsi ces deux techniques, bien qu'on n'en ignore pas la différence, sont employées conjointement à la poursuite des mêmes fins.

La remarque en a été faite bien des fois. « Il y a deux aspects de la prise du poisson : l'un, pratique, comprend tous les actes de l'individu ou du groupe qui tendent à la capture effective du poisson, par exemple la fabrication et l'usage du filet, l'organisation de l'expédition de pêche, etc. - l'autre, magico-religieux - l'observation exacte des rites magiques prescrits, et le prononcé des formules, à défaut de quoi la pêche « pratique » reste sans aucun espoir de succès, l'accent étant sur l'idée de chance. Car c'est seulement si l'on donne à l'aspect magico-religieux de l'entreprise toute l'attention nécessaire que l'élément de chance peut être éliminé, et le succès assuré en fait [25].»

Or, la chance, nous venons de voir en quoi elle consiste pour ces Mélanésiens et pour la plupart des autres primitifs. Ce n'est pas l'indétermination du hasard, ce sont des expériences mystiques qu'il s'agit d'éviter le

25 *W. C. Groves, Fishing rites at Tabar. 0ceania, IV, p. 433. (1931)*

plus possible, parce qu'elles rendraient vains leurs efforts. La technique magique ne leur est donc pas moins indispensable que l'autre. « Selon eux, ce serait perdre son temps que de lancer un filet sans observer les rites qui y sont associés. Ils sont incapables de séparer le rituel du pratique. Ce ne sont pas deux aspects dune même chose : c'est une seule et même Chose, dont la continuité et l'unité ne peuvent se rompre. A leurs yeux, il serait aussi déraisonnable de lancer le filet sans opérations magiques que de partir dans un canot sans avirons. Dans les deux cas, vous auriez bien l'objet, mais il serait incomplet et hors d'état de conduire à la fin en vue de laquelle on l'a fait. Et encore, cette comparaison en dit trop peu. Car il est concevable que, par mégarde, on pousse à l'eau un canot sans avirons, tandis qu'il n'est ni concevable ni possible qu'un filet soi lancé autrement qu'avec les rites associés, ces rites faisant partie du lancement même. Pas de rites, pas de lancement [26]. »

Pareillement à Manam (Nouvelle-Guinée), « dans le traitement d'une maladie, les gens emploient à la fois les deux méthodes, la « magique » et la « pratique ». Même quand il est reconnu que la maladie est le fait d'un sorcier, le patient n'est pas traité uniquement par des moyens magiques ; et, d'autre part, pour soigner des maux que l'on croit d'origine « naturelle », il arrive assez souvent que l'on recoure à des formules magiques [27] ». - Et, un peu plus loin, « dans cette façon de traiter la framboesia, nous remarquons un mélange du « magique » et du « pratique ». Les indigènes, je pense, ne font pas

26 *Ibid., p. 455.*

27 Camilla H. Wedgwood. *Sickness and its treatment in Manam island. Oceania, V, p.* 280.

de distinction de ce genre [28] ». Je dirais plutôt que, tout en la faisant, ils ne les séparent point en fait, de même qu'en sentant fort bien la différence entre leurs expériences positives et leurs expériences mystiques, ils les comprennent toutes également dans l'ensemble de leur expérience, comme si elles étaient homogènes.

Le Dr Malinowski a étudié en grand détail la magie des indigènes des Trobriand. Nous ne retiendrons ici de son exposé et de ses analyses que ce qui intéresse notre sujet actuel. Tout d'abord, comme les observateurs précédents, il note la part que les indigènes croient nécessaire de faire à la magie dans leurs entreprises. « Le travail et la magie marchent de pair et sont inséparables, précisément parce que, selon leurs idées, le travail a besoin de la magie, et la magie n'a de sens que comme élément indispensable du travail. Tous deux tendent à un même but : par exemple, construire un canot rapide et stable, réussir dans le commerce kula, échapper à la noyade, etc. Nous voyons donc que la magie systématique consiste en un ensemble de rites et de formules associés à une seule et même entreprise, tendant à un seul et même but, et se déroulant en une série d'opérations successives qui doivent être exécutées chacune au moment voulu [29].» - « Le magicien ne donne pas l'impression d'un grand prêtre qui officie dans une cérémonie solennelle, mais plutôt celle d'un ouvrier spécialisé qui a un travail particulièrement important à faire. Il ne faut pas oublier que tous ces rites sont simples, et que les formules sont

28 Ibid., p. 289.

29 B. Malinowski. *Argonauts in the Western* Pacific, p. 111.

chantées en publie, à voix basse, et vite, sans le souci d'aucun effet vocal frappant [30]. »

Avec raison, le Dr Malinowski estime que l'importance capitale de cette magie aux yeux des indigènes tient à ce qu'ils y voient une garantie - la seule à leur portée - contre la mauvaise chance qui ferait échouer leurs entreprises. Cette garantie, les opérations magiques l'arrachent, pour ainsi dire, à ce même monde surnaturel d'où surgissent les mauvaises chances. L'application, la valeur professionnelle du travailleur, conditions nécessaires du succès, ne sont pas toujours suffisantes. Sans la magie, il n'arrivera peut-être à rien ; la mauvaise chance peut tout gâter. « Les effets de la magie, bien qu'on les constate à tout instant, et qu'on les regarde comme un fait fondamental, sont considérés comme nettement différents des effets des autres modes d'action de l'homme. Les indigènes se rendent très bien compte que la vitesse et la stabilité d'un canot sont dues au savoir et au travail de son constructeur. Ils n'ignorent pas la valeur de bons matériaux, et de gens qui savent leur métier. Cependant, même au canot le mieux construit, la magie de la vitesse apporte encore quelque chose de plus. Cette qualité surajoutée rappelle de très près les propriétés du canot mythique, qui le faisaient voler à travers les airs, quoique, dans les canots d'aujourd'hui, elles se soient réduites jusqu'à ne plus être qu'une vitesse exceptionnelle. » (On reconnaît ici la participation-imitation entre le canot mythique et ceux d'à présent.) « Ainsi les effets de la magie sont quelque chose qui se surajoute à tous les autres effets qui proviennent de

30 *Ibid., p. 142.*

l'effort humain ou des propriétés naturelles... Dans la magie du jardinage, on ne méconnaît nullement la part qui revient au sol, à la pluie, au travail de l'homme. Néanmoins, personne ne songerait à cultiver un jardin sans que l'on y procède à toutes les opérations magiques nécessaires. On attend d'elles précisément ce qu'un homme espère de la « chance», d'un « heureux hasard [31].» Le jardinier donne tout son soin, il n'épargne pas son travail. Il fait tout ce qui dépend de lui. Ce qui n'en dépend pas, c'est l'action des puissances invisibles ; sa magie lui permet de la neutraliser, si elle doit être nuisible, ou de la tourner à son avantage. Exercer ce pouvoir magique équivaut à mettre la chance de son côté.

Le même auteur a signalé encore un autre aspect des rapports de la chance et de la magie. « Nous rencontrons la magie partout où les éléments de hasard et d'accident, et le jeu des émotions oscillant entre l'espoir et la crainte, se donnent largement carrière. Nous n'en rencontrons jamais là où ce que l'on veut obtenir peut être atteint à coup sûr, où le résultat dépend d'une façon certaine de méthodes rationnelles et de procédés techniques. De plus, nous trouvons la magie là où un élément de danger est en évidence. Nous ne la trouvons plus, partout oit une sécurité parfaite ne laisse aucune place à des pressentiments. Voilà le facteur psychologique. Mais la magie remplit encore une autre fonction, d'une haute importance, une fonction sociologique... C'est un élément actif de l'organisation du travail... Elle fournit aussi le pouvoir principal qui permet de se rendre maître du gibier. La fonction sociale intégrale de la magie consiste

31 *Ibid., pp. 420-421.*

donc, si l'on peut dire, à bouclier les trous, et à compenser les insuffisances, partout, où l'homme ne sait pas atteindre à coup sûr les fins importantes qu'il poursuit. Elle lui procure une foi robuste en sa capacité de réussir. Elle lui apporte aussi une technique mentale et positive partout où ses moyens habituels ne réussissent pas...

« Par exemple, pas un indigène ne cultiverait une plantation de yam ou de taro, sans magie. Cependant d'autres sortes importantes de cultures, cocotiers, bananes, manguiers, arbres à pain, se passent de magie. Elle apparaît dans la pêche au requin, qui est périlleuse. Dans celle qui se pratique en empoisonnant un cours d'eau, elle est absente. S'agit-il de construire un canot, la magie joue un grand rôle, mais aucun, quand on bâtit une maison [32]. »

Cette limitation de l'emploi de la magie aux entreprises dont le succès n'est pas certain a été observée par le Dr Malinowski aux îles Trobriand. Dans beaucoup d'autres sociétés il en est autrement. (Il est vrai que les indigènes des Trobriand ne sont pas, à proprement parler, des primitifs.) Par exemple, ceux de la Nouvelle-Guinée étudiés dans les volumes du Dr Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea,* ne conçoivent pas qu'ils puissent mener à bien quoi que ce soit, sans rites, charmes et formules. Les Papous de l'île Kiwai sont du même sentiment. La magie n'y est pas moins indispensable pour la construction d'une maison que pour celle d'un canot. M. Landtman rapporte les opérations magiques extrêmement compliquées qu'y exige l'édification d'une

32 Br. Malinowski. *Myth in primitive psychology, pp. 108-111.*

maison des hommes. Étant donnée l'orientation mystique de la mentalité primitive, toute entreprise, même la plus sûre en apparence, pourra toujours lui paraître comporter un risque. Comment savoir si une puissance invisible n'interviendra pas pour la faire échouer ? Pour plus de sécurité, on ne fera donc rien sans recourir plus ou moins à la manie.

Les faits qui précèdent sont tirés de travaux relatifs à des îles du Pacifique Sud. Est-il nécessaire d'en ajouter d'autres semblables observés en d'autres régions ? En voici seulement un, à titre d'exemple, emprunté à une excellente étude sur les Indiens Saulteaux du Canada. « A leurs yeux, la relation entre la chance à la chasse et les maîtres spirituels du gibier est parfaitement claire. Chaque Indien, en fait, possède la même connaissance des mœurs des animaux que les autres, chacun emploie essentiellement la même sorte de pièges, et les animaux à fourrure sont répartis par toute la contrée d'une façon à peu près uniforme. Pourquoi donc un homme en capturerait-il un grand nombre, tandis qu'un autre chasseur, allant relever ses pièges, les trouve vides ? La réponse est évidente. Le chasseur heureux a été aidé et guidé par les « maîtres » des animaux, et ce secours a manqué au chasseur malheureux. Quelque chose n'allait pas. Peut-être n'avait-il que des talismans *(pawáganak)* sans vertu. Peut-être avait-il négligé d'honorer le « maître » d'une certaine espèce d'animaux. Ou bien peut-être est-il un médiocre chasseur, au sens purement objectif du mot. Ses croyances mises à part, l'Indien est un homme pratique. Il ne s'attend pas que les animaux lui tombent du ciel, sans qu'il ait à faire effort. Mais ce qui a besoin d'être expliqué, c'est la différence de chance à la chasse, et

ce qui fait qu'elle s'écarte de la moyenne. Cette explication s'exprime dans les termes de ses croyances fondamentales [33]. » Ce que nous appelons chance est donc bien à leurs yeux l'effet d'une intervention surnaturelle. D'emblée, ils y reconnaissent une expérience mystique.

*
**

Certains modes d'activité où la chance joue un rôle plus ou moins considérable, et parfois décisif, permettent de voir clairement quelle idée s'en font les primitifs en ces circonstances, et comment ils réagissent. J'entends parier de ce qui chez eux correspond à nos sports, et plus généralement des jeux, y compris les jeux de hasard. Dans ces sociétés, tant que les enfants des deux sexes sont encore trop petits pour être de quelque utilité à leurs parents, leur temps se passe tout entier à jouer. Les adolescents et les adultes y emploient aussi une bonne part de leurs loisirs. Beaucoup de ces jeux sont de simples divertissements ou passe-temps en, commun, où chacun montre son adresse, sa force, sa promptitude d'esprit, etc. D'autres, surtout les sports d'adultes, prennent la forme d'une compétition, d'un concours ou d'une lutte, comme chez nous l'escrime, la boxe, la course, la natation, le football, le tennis, et tant d'autres épreuves sportives. Il s'agit de décider qui, dans un lot de concurrents, ou lequel de deux adversaires, de deux camps, ou de deux équipes, remportera la victoire.

33 *A. J. Hallowell. Some empirical aspects of Northern Saulteaux religion. American anthropologist, XXXVI, pp. 400-401. (1934)*

Les primitifs savent fort bien que, normalement, c'est « le meilleur » qui gagne. Leurs champions, comme les nôtres, doivent d'abord posséder, outre une aptitude naturelle, des qualités d'endurance, de jugement, de décision, etc. Ils se soumettent aussi à un entraînement méthodique, minutieux, parfois sévère et prolongé. Ce sont là des conditions nécessaires du succès. Mais ils ne les jugent pas suffisantes. Comme dans les modes d'activité qui ne relèvent pas du jeu, ils croient indispensable de joindre à la technique positive une autre technique, mystique. Dans une course à pied, par exemple, le champion le plus vite, le mieux entraîné, le plus sûrement supérieur à ses rivaux sur tous les points n'est pas encore certain d'arriver au but le premier. Il faut tenir compte de la « chance ». Nous en dirions sans doute autant, tout en lui faisant une part moins grande. Mais ils l'entendent autrement,. Nous pensons à des circonstances imprévues, à des incidents fortuits, au hasard. Ce qu'ils ont dans l'esprit, ce n'est pas notre notion du hasard, qu'ils ignorent; c'est l'intervention toujours possible, et même probable, de puissances invisibles. D'elles, en dernier ressort, dépend la décision. J'ai cité ailleurs le mot de Culin, dans son ouvrage sur les jeux des Indiens de l'Amérique du Nord. « Jamais la victoire n'est due à clés moyens naturels. » Celui-là l'emporte, qui dispose des charmes les plus efficaces, c'est-à-dire qui s'est assuré la faveur des puissances invisibles. Seule, elle ne suffirait pas. Elle ne dispense ni de la préparation la plu,; soigneuse et la plus complète, ni, dans l'épreuve même, de l'effort le plus énergique et le plus soutenu. Mais, en fin de compte, c'est la chance qui décide. La chance, c'est-à-dire l'arrêt des puissances invisibles.

A l'entraînement sportif se joindra donc une préparation « mystique », dont il suffit d'indiquer ici le principe. Les concurrents (ou les équipes) éviteront d'abord tout ce qui pourrait indisposer ces puissances, s'abstiendront de certains actes, en particulier de relations sexuelles, observeront de nombreux tabous, se soumettront à des traitements parfois longs et pénibles, dans l'espoir d'apitoyer les arbitres de leur sort, de se les concilier, et de les avoir pour soi jusqu'au bout, malgré les efforts de leurs adversaires pour leur ravir cette faveur.

Entre tant de sortes diverses de compétition et de lutte, les jeux dits de hasard ont une physionomie spéciale. Nulle part ne se manifestent plus clairement le sentiment et la représentation mystiques de la chance qui suscitent, chez les primitifs, de si fortes émotions. Souvent la passion du jeu les domine en maîtresse tyrannique. Ils s'y acharneront jouir et nuit sans trêve ni repos. Ils ne quitteront la partie qu'après avoir perdu tout ce qu'ils possèdent, jusqu'à leurs femmes et leurs enfants.

Comment expliquer cette obstination inflexible et frénétique ? - Non pas par l'avidité, par le désir et l'espoir d'acquérir sans peine, et très vite, une richesse qui leur coûterait autrement beaucoup de temps et de travail. Les conditions économiques de ces sociétés, en général, ne comportent que peu de biens mobiliers. Le plus souvent, celui qui se trouve en posséder tant soit peu, est tenu de les partager avec qui le lui demande. Quant à la terre, propriété indivise de l'ensemble des membres du clan, vivants et morts, l'idée ne vient à personne qu'elle puisse appartenir à un individu, ni par conséquent se gagner ou

se perdre au jeu. Il faut donc chercher ailleurs d'où provient, chez tant de primitifs, la violence irrésistible de cette passion. La raison semble bien en être « mystique ». Le jeu de hasard constitue pour eux une expérience mystique privilégiée, lourde de signification, unique.

À la chasse, à la pêche, dans une expédition de guerre, une traversée, dans une entreprise quelconque tant soit peu risquée, ils courent aussi leur « chance ». Ils y apprennent, souvent à leurs dépens, si les puissances invisibles les regardent ou non d'un oeil favorable. Mais ces épreuves ne sont pas aussi nettes que celle du jeu de hasard. S'ils échouent, leur insuccès peut être dû à un manque de courage, d'habileté, de persévérance, ou à telle autre cause naturelle qu'ils auraient pu prévoir. Les puissances invisibles n'y sont peut-être pour rien. De plus, dans ces entreprises, ils se proposent tout autre chose que de tenter la chance. Ce n'est pas de gaieté de cœur qu'ils affrontent la haute mer dans leurs canots, ou qu'avec leurs faibles armes ils s'attaquent à des animaux dangereux. La nécessité les presse, car il faut se procurer de quoi vivre. Le jeu de hasard, au contraire, est un mode d'activité où le risque est expressément consenti, recherché pour lui-même. Quand un joueur entre dans la partie, il en prend librement l'initiative, comme s'il avait, l'intention de s'adresser aux puissances invisibles et de les interroger sur leurs dispositions à son égard. La réponse l'exalte ou l'abat. S'il gagne, il est sûr de leur faveur. S'il a perdu, elles se sont détournées de lui.

Jouer est donc une entreprise qui sur ce point ne ressemble à aucune autre. Elle ne vise à atteindre aucun résultat en dehors d'elle-même. En ce sens, sans

paradoxe, elle est, de toutes, la plus désintéressée. Dans les jeux de force ou d'adresse, dans les compétitions sportives, au désir de gagner se mêle celui de dominer, d'être le point de mire de tous les yeux, de se sentir admiré, et comme soulevé par le triomphe, etc. Ces sentiments entrent aussi dans la joie du joueur qui gagne, mais pour une part beaucoup moindre. Elle est plus pure. Elle naît presque entièrement de la certitude exaltante que les puissances invisibles, sollicitées, lui ont accordé leur faveur. C'est une expérience mystique, voulue par lui et non subie, sans mélange, où rien d'étranger n'intervient. Aussi prend-elle le joueur aux entrailles. Loin que ce soit une simple distraction, un amusement comparable aux autres jeux, il a conscience de tenter là ce qu'il y a au monde de plus sérieux pour lui, une épreuve au prix de laquelle le reste ne compte guère. Aussi bien, pour en sortir vainqueur, aucun sacrifice ne l'arrête.

*
**

Pour s'assurer du succès dans leurs entreprises, ou dans leurs jeux et leurs compétitions sportives, les primitifs entremêlent d'opérations magiques leurs techniques positives. Dans le jeu de hasard, la part de la technique positive se réduit à rien. Celle des préparations magiques n'en est que plus importante. Avant d'entrer dans la partie, le joueur cherche à se procurer le plus possible d'atouts mystiques. Ainsi, chez les Indiens de la Nouvelle-France, « il est hors de mon pouvoir, écrit un des pères jésuites, de représenter l'application et l'activité de nos barbares à se préparer et à rechercher tous les

moyens et les augures de quelque bonheur et succès en leur jeu. Ils s'assemblent les nuits, et les passent partie à remuer le plat et à reconnaître qui a la meilleure main, partie à étaler leurs sorts et à les exhorter. Sur la fin, ils se mettent à dormir dans la même cabane, ayant au préalable jeûné, et s'étant abstenus quelque temps de leurs femmes: le tout pour avoir quelque songe favorable, et le matin, c'est à raconter ce qui s'est passé la nuit.

« Enfin on rassemble tout ce qu'on a songé qui pourrait apporter bonheur, et en remplit des sacs pour porter. On recherche en outre partout ceux qui ont des sorts propres pour le jeu, ou des *Ascouandies ou* diables familiers, pour assister celui qui tient le plat et être le plus proche de lui lorsqu'il le remuera. S'il y a quelques vieillards dont la présence soit reconnue efficace, et augmenter la force et la vertu de leur sort, on ne se contente pas de porter leurs sorts, mais encore les charge-t-on quelquefois eux-mêmes sur les épaules des jeunes gens pour les porter au lieu de l'assemblée. Et d'autant que nous passons dans le pays pour maîtres sorciers, on ne manque pas de nous avertir de nous mettre en prières, et faire force cérémonies pour les faire gagner [34]. »

Même passion du jeu, et même préparation magique chez les Indiens de l'ouest de l'Amérique du Nord, par exemple dans la Haute Californie, au témoignage d'un explorateur russe du commencement du *XIXe* siècle. « Les Indiens des deux sexes sont extraordinairement adonnés au jeu... Dès que leur faim est satisfaite, ils

34 Relations de la Nouvelle-France, 1638 et 39. Paris, 1640, pp. 165-156.

consacrent au jeu le reste de leur temps. Le principal et le plus aimé consiste à deviner (dans quelle main se trouve un objet, etc.). L'assistance, en général fort nombreuse, chante et excite les joueurs par toutes sortes de taquineries et de farces. On peut citer, comme preuve de leur douceur de caractère, qu'il ne s'élève jamais de querelles entre les joueurs [35]. » ... « Tabac, perles de verre, vêtements, bref, tous les présents que l'Indien reçoit, il les met aussitôt au jeu (pair ou impair) pour tenter la fortune. N'a-t-il plus rien à perdre, s'il déplore la perte de ce qu'il a de plus précieux, c'est uniquement parce qu'elle l'empêche de continuer à jouer, et il se joint gaiement au chœur dont le chant accompagne toujours le jeu, comme les danses [36] »... « L'occupation favorite, on peut dire, unique des hommes, lorsque les circonstances le permettent, est le jeu (pair ou impair)... Le jeu ne cesse jamais tant que l'un des deux n'a pas perdu tout ce qu'il a [37]. »

Dans une autre tribu de Californie, le perdant s'inflige des mortifications. « Comme tous les sauvages, les Kelta sont des joueurs invétérés... ils ont une curieuse façon de se châtier et mortifier eux-mêmes pour avoir perdu. Quand l'un d'eux a été malheureux au jeu, il se scarifie les jambes, du genou à la cheville, avec un silex ou un morceau de verre, écorchant ce membre jusqu'à ce que le sang coule abondamment. Il le fait pour retrouver la chance, croyant ainsi apaiser un méchant esprit qui agit

35 von Wrangell. Einige Beinerkungen über die Wilden an der N. W. Küste von Amerika. - Beiträge zur Kenntnis des russischen Reiches. (von Baer und Helmersen), I, p. 92.

36 Ibid., I, p. 77.

37 Ibid., I, p. 72.

contre lui [38]. » - Chez les Shasta, comme à la chasse, à la guerre, etc., le succès d'un homme au jeu est influencé par la conduite de sa femme. « Pendant qu'un homme joue, il est nécessaire qu'elle soit très prudente dans sa nourriture ; elle ne mange que du poisson séché et des glands, et boit seulement de l'eau où l'on a mêlé un peu de farine de gland [39]. »

En Amérique du Sud, chez les Araucans, «les joueurs se font parfois assister des sorcières (machi). Elles influencent le jeu, disent-ils, parce qu'elles soignent les *chuecas* (crosses). Elles les placent à la tète de leur lit. Si elles ont de bons rêves, ceux qui les consultent gagnent. En cas contraire, ils perdent, ou ne jouent pas [40] ». - « Autrefois l'Indien jouait, et il joue encore bruyamment et comme avec fureur. Il crie, il invoque la fortune en lui donnant les noms flatteurs de sœur, de mère, etc. ma mère ! ma sœur ! Viens ! viens ! Quand le sort ne le favorise pas, il profère de violentes imprécations. Il se frappe la poitrine avec force, il s'agite, il sue. Il a coutume de rester engagé dans une partie durant des jours entiers. Il risque tout ce qu'il a, argent, objets et animaux [41]. »

*
**

38 St. Powers. Tribes of California, III, p. 90.

39 B. B. Dixon. The Shasta. Bulletin of the American Museum of natural history, XVII, p. 443. (1901)

40 T. Guevara. Folklore araucano, p. 154.

41 *T. Guevara. Psicologia del pueblo araucano, pp. 384-385.*

La signification des jeux, en particulier des jeux de hasard, pour les primitifs, s'éclaire encore davantage quand on les rapproche de la divination. Nombre de procédés divinatoires ressemblent singulièrement au jeu de pair ou impair. Ce qu'ils cherchent à obtenir, c'est une réponse par oui ou par non. On en trouvera de nombreux exemples aux chapitres VI et VII de la *Mentalité primitive*. Ainsi, « dans l'île de Motu, au moment de combattre, le chef saisit son doigt médian *(natugu)* et dit, en le tenant avec l'autre main : « Natugu, *natugu,* faut-il « partir ou faut-il rester ? » Il tire sur le doigt. S'il entend un craquement, il reste chez lui ou bat en retraite. En cas contraire, il avance [42] ». Il aurait pu, dans le même esprit, faire dépendre sa décision d'une épreuve où il aurait tenté sa chance, par exemple, du jeu de pair ou impair : s'il devine juste, il se risque; s'il perd, il s'abstient. En fait, cette forme de divination consiste à consulter les puissances invisibles qui, suivant leurs dispositions, feront échouer ou réussir l'entreprise en vue. Il importe que leur réponse soit sans ambiguïté, et qu'on ne soit pas exposé à la mal interpréter. On enfermera donc les puissances interrogées entre les branches d'un dilemme. Ou bien le doigt du chef craquera, ou non, tout comme au jeu de pair ou impair on tombera juste ou non en devinant.

Il subsiste cependant entre les pratiques divinatoires et le jeu de hasard une différence non négligeable. On recourt en général à cette sorte de procédés divinatoires pour savoir, dans un cas embarrassant, quel parti prendre. Fera-t-on bien, ou mal, de se risquer ? On a

42 *La mentalité primitive, p. 224.*

besoin d'être renseigné, rassuré, sur ce point précis. Tandis que le joueur joue uniquement pour jouer. L'activité qu'il y déploie semble gratuite. Elle ne répond pas à un besoin - sinon, dans certains jeux, à celui de montrer sa force, son adresse, sa supériorité, ou de se distraire en compagnie.

Pourtant, comme on l'a remarqué depuis longtemps, ces derniers jeux, chez les primitifs, ont d'abord une fin utilitaire. Dans beaucoup de tribus, en Nouvelle-Guinée, par exemple, les jeux de ficelles *(cat's cradle)* sont réservés à une saison déterminée. Alors tout le monde s'y met, hommes, femmes et enfants. Car le jeu doit exercer une influence favorable sur la croissance des plantes ; parfois, quand on a fini de jouer, on enroule les ficelles autour des tiges pour les lier à des tuteurs. Ailleurs les balançoires, les escarpolettes, ont une vertu magique semblable. Il en est de ces jeux comme de certains ornements, qui ne servent plus que de parure, après avoir eu, en qualité d'amulettes et de talismans, une signification mystique dont le souvenir a disparu. De même des jeux se sont conservés à travers les siècles et les millénaires. Toute trace de leur fonction mystique originelle s'est effacée. Ils se perpétuent comme amusements, parfois seulement pour le plaisir des petits.

Pareillement, les courses, les luttes, les compétitions n'ont pas été, chez les primitifs, instituées uniquement en vue du sport. Comme les jeux dont nous venons de parler, comme la récitation de mythes et de légendes à certains moments de l'année, elles doivent exercer une influence magique favorable. Ainsi, deux camps sont formés. Les « gens de l'eau » (water-people) luttent contre des

adversaires en nombre égal au leur. Selon que l'avantage reste aux premiers ou aux seconds, on conclut que les pluies seront abondantes, moyennes, ou insuffisantes. En conséquence, on enfonce les plants dans la terre à une profondeur plus ou moins grande, calculée d'après la supériorité plus ou moins marquée du camp victorieux. L'épreuve a donc eu une valeur divinatoire, comme beaucoup de jeux. Mais on a, de plus, sinon Vidée nette, du moins le sentiment, que cette opération magique ne sert pas seulement à renseigner sur un point très intéressant. Elle contribue aussi a amener la pluie, que l'on désire.

Autre fait semblable, observé récemment Chez des Pueblos (Amérique du Nord), à Isleta, à Taos, ailleurs encore. Des courses y ont lieu au printemps. Les concurrents s'y préparent par un double entraînement, positif et mystique, où le jeûne, les rêves, les pratiques divinatoires, les tabous, et des charmes de toute espèce tiennent une grande place.

Avant le départ, on frotte les coureurs avec des plumes d'aigle, « pour leur donner de la force ». « L'objet des courses est de procurer au Soleil et à la Lune le pouvoir d'accomplir leur voyage... On dit aux blancs que c'est une cérémonie en l'honneur des saints des habitants de Taos sont chrétiens, du moins de nom), mais ce n'est là qu'un adroit camouflage... Dans les deux localités, Isleta et Taos, la course se fait par relais ; elle a pour but d'assurer la marche du Soleil et de la Lune. La piste a une longueur d'un demi-mille au moins. Elle s'étend, parallèlement au fleuve, de l'est à l'ouest » (c'est-à-dire dans la direction que suivent ces corps célestes). En parcourant la piste de bout en bout, les coureurs

préfigurent le chemin que le Soleil et la Lune feront dans le ciel ; la course des astres ainsi symbolisée par la leur aura effectivement lieu [43]). Nous verrons plus loin (chap. VII, pp. 270-273) sur quoi se fonde la confiance des primitifs en la vertu de la préfiguration. Le résultat désiré est obtenu par l'opération magico-symbolique qui le représente par avance comme réalisé.

Même les jeux de hasard, qui semblent n'avoir d'autre objet que le jeu lui-même, l'émotion qu'il procure, et la joie de gagner, participent à ce caractère magico-symbolique. Comme les pratiques divinatoires dont ils sont si proches, ils ont la valeur d'expériences mystiques provoquées. Ce sont des moyens de s'enquérir des dispositions des puissances invisibles, avec le sentiment obscur qu'en sollicitant ainsi leur réponse, on l'incline dans le sens ardemment souhaité.

La signification mystique des jeux de hasard, en particulier, ne s'arrête pas là. Le résultat de la partie préfigure l'avenir qui attend le joueur, et, en le préfigurant, contribue à le déterminer. S'il a perdu, sa disgrâce est le symbole, le signe, et donc la cause d'autres malheurs qui vont le frapper. A-t-il gagné ? Le succès de ses entreprises prochaines est assuré. L'issue de la partie ne lui apprend pas seulement quelles sont, les dispositions présentes des puissances invisibles à son égard, mais aussi ce qu'elles promettent ou menacent d'être dans la suite.

---

43 Elsie C. Parsons. *Taos pueblo, pp. 96-97. General series in anthropo*logy, II, Menasha, Wisconsin.

Par là s'explique que les primitifs, quand ils sont en train de perdre, ne quittent la partie que lorsqu'il ne leur reste rien à risquer. Ne les prenez pas pour des joueurs qui « courent après leur argent ». Il s'agit de tout autre chose. Leur acharnement est comme une supplication passionnée, où se mêle un effort de contrainte magique : il leur faut à tout prix détourner les malheurs annoncés, et donc aussi causés, par la défaveur actuelle des puissances invisibles, Pour eux, tenter ainsi la chance, et, si elle se montre contraire, insister jusqu'au bout pour la faire tourner, ce n'est pas à proprement parler du jeu. C'est un acte d'un sérieux parfois tragique, on pourrait presque dire, quasi religieux. Entre leurs expériences mystiques, c'est une des plus intenses, une de celles qui leur donnent le sentiment le plus poignant d'un contact immédiat avec les puissances invisibles qui tiennent leur sort entre les mains.

CHAPITRE II

L'INSOLITE, EXPÉRIENCE MYSTIQUE

Ce que nous appelons chance, accident, hasard, est senti et pensé par les primitifs comme une expérience mystique. Leur façon d'y réagir ne laisse pas de doute sur ce point : le caractère propre d'une telle expérience consistant en ceci, qu'ils éprouvent la présence, en général imprévue, d'une puissance surnaturelle, et qu'ils ont ainsi conscience d'un contact immédiat avec le inonde des êtres invisibles.

Il serait fastidieux - à supposer que ce fût possible - d'énumérer toutes les autres circonstances où leur expérience offre ce caractère. D'ailleurs, elles se prêteraient mal à un classement. Je me bornerai donc à l'examiner sous trois des formes qui se rencontrent le plus habituellement : 1° celle qui se produit à l'apparition de quelque chose d'insolite ; 2° les rêves et les visions; 3° les diverses autres façons dont les esprits et les morts révèlent aux vivants leur présence et leur action.

Au moment d'entrer dans cette étude, il ne sera peut-être pas inutile de rappeler qu'un trait est commun à ces expériences mystiques, trait fondamental, à ne jamais perdre de vue. Elles sont toutes de nature essentiellement affective, et ne provoquent guère d'effort tendant à mieux connaître l'être ou le fait qui en est l'objet. Sans doute, le sentiment immédiat d'un contact avec des puissances invisibles, de leur présence et de leur action, implique quelque idée de leur nature. Mais ce n'est pas à éclaircir ou à approfondir la connaissance de ce qu'elles sont, que cette expérience dispose les primitifs. L'émotion qui les envahit les occupe aussitôt tout entiers. Si, comme il arrive souvent, ils croient alors se trouver dans une situation dangereuse, leur attention se concentre sur les moyens de s'en tirer, que la tradition en général, leur a enseignés. A ce moment, toute autre pensée semble exclue.

*
**

L'impression produite sur un primitif par l'apparition ou la rencontre de quelque chose d'insolite est presque invariable. Il en est ému, parfois bouleversé ou atterré ; rarement la surprise domine. Ou, si l'on veut, c'est une surprise à laquelle son subconscient est préparé. Sans y penser, il s'y attend. « Son attention est toujours en éveil; il épie l'insolite [44] », dit M. Cailliet, parlant du Malgache. La même remarque a été faite dans les régions les plus éloignées les unes des autres. Ainsi, aux îles Nicobar, « tout ce qui arrive régulièrement, on ne suppose pas qu'il y

44 Ém. Cailliet. Symbolisme et âmes primitives, p. 72. (1936)

faille une cause, ou du moins on n'a pas besoin de s'en préoccuper. Mais ce qui arrive exceptionnellement doit avoir sa cause ; les circonstances visibles et extérieures qui accompagnent cet événement ne sauraient guère être que des instruments aux mains de personnalités invisibles. Par delà les phénomènes il faut en chercher la cause réelle. On la trouvera - selon toute probabilité - dans un des innombrables esprits de la terre, de l'air ou de la mer [45] ». - « A elle seule, la rareté ou l'étrangeté d'un objet suffit à lui donner du pouvoir [46]. »

En Afrique australe, un des premiers missionnaires qui aient vu les Bechuanas faisait l'observation suivante : « Étant donné leur état d'ignorance, quoi que ce soit d'inconnu et d'enveloppé de mystère devient objet de vénération superstitieuse ; on ne connaît pas les causes secondes, et on leur substitue des puissances invisibles [47]. » - Chez les Dinka (Soudan anglo-égyptien), « il n'y a pas d'événement ou d'incident tant soit peu hors de l'ordinaire qui ne paraisse avoir une signification religieuse, et demander un sacrifice. Nous pouvons citer, d'après ce que nous rapporta M. H. L. Wilson, ce que fit un Cic Dinka qui avait remarqué dans son jardin une courge extra ordinairement grosse. Il ne la cueillit pas. Il dit au contraire : « L'esprit est descendu », et prépara aussitôt le sacrifice d'une chèvre, dont le sang fut répandu sur la plante... La première fois que des aéroplanes apparurent, on sacrifia à peu près cinquante taureaux, et

45 G. Whitehead. In the Nicobar islands, p. 147. (1924)

46 F. E. Williams. *Papuans of the Trans-Fly, p. 323. (1936)*

47 Rev. John Philip. *Researches in South-Africa, II, pp. 116-117. (1828)*

un vieillard avoua un meurtre commis plusieurs années auparavant [48] ».

Deux exemples encore, l'un pris en Amérique du Nord, l'autre en Amérique du Sud. « Les Cherokees attribuent une énorme importance à l'usage médicinal de certaines plantes, auxquelles d'ailleurs on ne reconnaît pas de vertus curatives qui leur soient propres ; mais on estime qu'elles possèdent un remarquable pouvoir à cause de ce qu'il y a de mystérieux dans leur comportement : une façon de croître extraordinaire, l'inclinaison bizarre de leurs branches, etc... L'insolite, le curieux, ce qui est rare et difficile à trouver a joué, toujours et partout, un rôle considérable dans la *materia medica* de tous les temps et de tous les peuples... Il en est de même ici [49]. » - « Les anciens Péruviens adoraient tout ce qui leur présentait quelques aspects de surnaturel, si légers qu'ils fussent. A tout ce qui sortait de la moyenne de leurs expériences de la vie de tous les jours, ils attribuaient une origine divine [50]. » - En Bolivie, « pendant un voyage, les Indiens deviennent encore plus superstitieux que d'habitude. N'importe quoi d'extraordinaire, n'importe quel cri ou quel son les effraye ; ils y voient un avertissement de leurs divinités, de ne pas se laisser surprendre par un accident imprévu [51] ». « Aujourd'hui encore, les Indiens et les métis

48 C. G. and B. Z. Seligman. *Pagan tribes of the Nilotic Sudan, p. 178.*

49 Mooney and Olbrechts. *The swimmer manuscript. Bureau of American Ethnology. Bulletin XCIX, p. 54.*

50 H. Valdizán y A. Maldonado. *La medicina popular peruana, 1, p. 56.*

51 R. M. Paredes. Mitos, *superstitiones y supervivencias populares de Bolivia, p.* 137.

continuent à vénérer les cavernes sombres, les hautes montagnes, désertes et dépourvues de végétation, les lacs, les fleuves, les amas de boue bizarrement formés, ou les pierres qui ont des veines en forme de croix ou d'arabesques, ou qui représentent à peu près une figure humaine, enfin tout ce qui offre quelque particularité étrange [52]. »

*
**

Les termes employés pour rendre l'impression produite sur les primitifs par l'apparition ou la rencontre de l'insolite sont donc presque partout les mêmes : mystère, vénération superstitieuse, origine divine, signification religieuse, avertissement des divinités, etc. De toute évidence, cette rencontre agit sur eux comme un contact imprévu et redoutable avec des puissances invisibles, et leur réaction a presque l'uniformité d'un réflexe.

D'où vient que cette expérience mystique s'accompagne ainsi invariablement de l'émotion caractéristique à laquelle ils ne se trompent pas, et où les éléments de crainte prédominent? « S'accompagne » est trop peu dire. Cette émotion est une partie intégrante, essentielle, de l'expérience elle-même. Pourquoi cette frayeur, en apparence instinctive, au contact de puissances surnaturelles ? Toutes ne sont pas considérées comme hostiles par définition, ni comme toujours malfaisantes. Il en est dont les primitifs, en certaines

52 *Ibid., pp.* 2-3.

circonstances, n'épargnent rien pour s'assurer la présence et l'appui. Rappelons d'un mot les cérémonies d'initiation et de fécondité qui tiennent tant de place dans la vie des Australiens, des Papous, des Mélanésiens, où ils cherchent à obtenir une participation, une communion avec certains de leurs morts, de leurs héros mythiques, de leurs ancêtres totémiques, les efforts des jeunes Indiens de l'Amérique du Nord pour mériter qu'un esprit vienne leur accorder la faveur d'une vision et d'une révélation, et enfin la coutume si répandue, comme nous le verrous plus loin, de provoquer des rêves où l'on recevra les conseils des êtres invisibles, etc.

Ci, qui effraye, ce n'est donc pas le contact même avec eux, mais leurs dispositions présumées. C'est, avant tout, le caractère insolite soit de l'être ou de l'objet qui apparaît, soit de la rencontre qui, en révélant sa présence, met aussitôt en action la catégorie affective du surnaturel. Émotion pareille à celle que déterminent les accidents. Ceux-ci, nous l'avons vu au chapitre précédent, sont tout de suite sentis et interprétés non pas seulement comme des malheurs, mais aussi, et surtout, comme des porte-malheur, ce qu'étaient les monstra et les *portenta* des Romains.

Cette crainte quasi-religieuse inspirée par l'insolite s'exprime souvent de façon saisissante dans les proverbes. En voici de caractéristiques : « Ce qui a amené ce qui n'avait pas coutume de venir, c'est de voir ce qu'on n'avait pas coutume de voir ». C'est-à-dire, comme l'explique M. Gaden, tout événement insolite a des conséquences également insolites. - « Celui qui a vu ce qu'il n'a pas reconnu, qu'il n'attende pas qu'on lui dise : «

Fuis! ». C'est-à-dire : il faut fuir au plus vite toute chose insolite. - « Ce qui n'a pas coutume de mourir, si cela est mort, ceux qui enlèvent les peaux auront peur de le dépouiller ». C'est-à-dire : ce qui n'a pas coutume de mourir, c'est un animal inconnu dans le pays, ou un monstre. On n'y touche qu'avec crainte, car toute chose insolite fait peur, et on doit s'en méfier. Se dit pour exprimer la crainte qu'inspire une chose qu'on n'a pas l'habitude de voir [53] ».

Le caractère insolite d'un être, d'un objet, d'une rencontre, révèle donc la présence de puissances dont l'action va être funeste. Ce n'est pas en tant que mystérieuses et inconnues qu'elles effrayent; c'est au contraire parce qu'on sait qu'en se manifestant de cette façon elles présagent sûrement un malheur, sans faire connaître cependant quel il sera. La menace n'en est que plus grave.

La mentalité primitive, comme on sait, distingue mal entre « signe avant-coureur » et « cause ». Les présages ne sont pas de simples informations au sujet de ce qui arrivera, ni même de simples avertissements touchant ce qu'il convient d'éviter ou de faire. Ils ont leur efficacité propre. Ils contribuent à amener ce qu'ils prédisent. Si donc l'insolite, en apparaissant, annonce le malheur, il a aussi une part de responsabilité dans les conséquences funestes dont il sera sûrement suivi. De la sorte, les événements et les êtres extraordinaires, étranges, qui sortent du commun, qui enfreignent les règles habituelles, sont déjà malfaisants par le seul fait qu'ils

53 H. Gaden. *Proverbes et maximes Peuls et Toucouleurs. Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, XVI, pp. 283-284.*

apparaissent. Ils ne révèlent pas seulement qu'une action nocive va s'exercer ou s'exerce dès à présent. Ils l'exercent déjà eux-mêmes.

Ainsi s'expliquent, par exemple, les « porte-malheur » dont M. Kruyt a réuni une si riche et si instructive collection sous le nom de *measa*. J'en ai cité ailleurs quelques-uns [54]. En voici encore deux ou trois des plus typiques. « Quand les poules caquettent à une heure inhabituelle, ou d'une façon qui sort de l'ordinaire, cela met en action de funestes influences. Quelqu'un de la famille de leur maître va mourir... Le seul moyen de prévenir ce malheur est de saisir la volaille coupable et de la tuer [55]. » M. Kruyt indique lui-même la raison de cette croyance singulière. Comment le chant insolite d'une poule peut-il causer mort d'homme ? - C'est qu'il ensorcelle. La poule qui le fait entendre trahit ainsi qu'elle est une sorte de sorcière sous forme de volatile. Dès lors, il n'y a d'autre ressource que de s'en débarrasser, comme on fait des sorciers, en la tuant. - De même, « quand une poule pond un oeuf très petit, c'est *measa*. A Napoe, on affirme que parfois des coqs pondent de ces petits œufs, tout ronds ... On tue et on mange la poule qui a pondu un de ces œufs ... autrement, l'ensorcellement qui provient de ce phénomène insolite va porter malheur au maître de la poule [56] ». Les faits de ce genre sont innombrables. Toutes les plantes cultivées, tous les animaux domestiques, pour peu qu'ils présentent

54 *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, pp. 219, 230, 233.*

55 *A. C. Kruyt. Measa, III. Bijdragen lot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch-Indië, LXXVI, p. 7. (1920)*

56 *Ibid., p. 18.*

quelque chose d'inhabituel ou d'étrange, sont aussitôt suspects, ou pour mieux dire, convaincus, d'exercer une influence ensorcelante, et on les traite en conséquence. A Célèbes, « la voix du chat a une force magique. Quand il miaule d'une façon insolite, c'est la preuve que ce chat est la forme sous laquelle apparaît un loup-garou, et quelqu'un va bientôt tomber malade [57] ». Ici, il est dit expressément que ce chat West, pas un animal véritable, mais un sorcier.

En Afrique orientale, « tout ce qui arrive d'insolite a une influence pernicieuse sur la pluie. Ainsi la grande famine de 1898-1899 fut, en général, considérée par les indigènes comme une conséquence de la construction du chemin de fer de l'Ouganda. Quand les travaux approchèrent de Kisuma sur le lac Victoria, et que la aussi la pluie vint à faire défaut, leur conviction se trouva encore renforcée. Peut-être cependant était-elle due moins à l'événement insolite en lui-même qu'aux rails, ces cordes de fer posées sur le sol [58] ». (Le fer porte malheur aux champs.) - Chez les Bageshu du Mont Elgon, « les premiers efforts pour mettre en marche l'industrie du coton, en 1909, se heurtèrent à une énergique résistance de la tribu. Selon les indigènes, les graines de coton étaient ensorcelées et rendraient leurs femmes stériles. Même objection lorsqu'on introduisit le café; on attribuait aux arbustes de semblables propriétés magiques.

« Quant aux animaux, mon mulet fut d'abord l'objet des plus graves soupçons. C'était un animal, et par

57 *Ibid., p. 84.*

58 G. Lindblom. *The Akamba, p. 277. (1920)*

conséquent quelque chose que les indigènes comprenaient. Mais c'était un animal étrange et inconnu, donc malfaisant, et en relation avec la sorcellerie. Il arriva que la première fois où je parcourus les collines en le montant, les récoltes furent déficitaires. On admit généralement que le mulet les avait ensorcelées. Entre parenthèses, on croyait que sa nourriture ordinaire se composait d'enfants nouveau-nés [59] ! » - Chez les Ba-ila (Rhodésie du Nord), « la taupe n'est pas rare; mais on la voit rarement à la surface du sol dans la journée. Par suite, il est *tonda* de l'apercevoir pendant le jour hors de son trou. Si vous en voyez une, elle fait une grimace, et en conséquence un des vôtres mourra. Mais la voir dans son trou n'a aucune importance [60]. » En rapprochant ce fait des précédents, on peut traduire ainsi la pensée des Ba-ila : « La taupe aperçue dans son trou pendant la journée n'est qu'un animal ordinaire. Mais en voir une sur le sol en plein jour est insolite. Évidemment ce n'est pas un animal véritable, c'est un sorcier déguisé. »

Pareillement, chez les Ainu, « l'an dernier, une curieuse anomalie apparut dans mon jardin : une courge à la moelle qui était double. J'allais un jour en couper la moitié, pour la cuisine. Mes domestiques me supplièrent, de n'en rien faire, car, dirent-ils, si je la mangeais je serais certainement ensorcelé. - Pourquoi ? - Ils ne purent me le dire ; aucun n'avait l'air de le savoir. C'est une ferme croyance chez les Ainu, que les fruits et les légumes doubles ensorcelleront qui les mange, et seront cause

59 P. W. Perryman. *Native witchcraft. The Uganda Journal, IV, p. 11.* (1936)

60 *Smith* and Dale. *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia, II, p. 89.*

d'un malheur. Si cependant la moitié d'un fruit double a été mangée, il faut que l'autre moitié le soit par la même personne ; cette seconde moitié neutralisera l'influence maligne de la première [61] ». Preuve décisive que ces plantes et fruits doubles sont regardés comme des végétaux-sorciers. Car, selon une croyance très répandue, lorsque quelqu'un a subi les maléfices d'un sorcier, le seul moyen de lui sauver la vie consiste à découvrir celui-ci, à le contraindre d'avouer, et à le forcer alors à défaire ce qu'il a fait. La première moitié du fruit double a ensorcelé : seule la seconde pourra désensorceler. - Chez ces mêmes Ainu, « tout poisson anormal, qu'il sorte du commun par sa forme ou par sa couleur, est regardé comme un démon porte-malheur. Aussitôt pris, on le rejette à l'eau, comme offrande au démon du mauvais temps, à qui l'on suppose qu'il appartient. Nous avons eu jadis en séjour chez nous un jeune homme qui nous raconta l'histoire suivante, excellente illustration de cette croyance. Un jour il était à la pêche avec son père, au large. Ils prirent une tortue de mer. Quand ils l'eurent à bord, ils s'aperçurent avec surprise qu'elle avait une patte plus blanche que les autres. C'était un mystère troublant. C'était une monstruosité. Voyant cela, ils commencèrent à avoir peur. Un peu après, le père déclara que c'était ce qu'il appelait un *ikonnup, c'est-à-dire* un animal porte-malheur, une ghoule marine. C'est pourquoi, après avoir prononcé une prière, il trancha cette patte avec son grand couteau, et il la rejeta dans la mer avec la tortue. Ce faisant, il interpella la ghoule à haute voix. « O démon qui suscites les tempêtes, nous te rendons cet animal qui est à toi. Garde-le bien [62] ! »

61 J. Batchelor. *The* Ainu and *their folklore, pp. 207-208.*

62 J. Batchelor. Ainu *life* and *lore, p. 392.*

*
**

A considérer de plus près les êtres et les événements measa, et les autres du même genre, « insolite » est-il le terme qui convient le mieux pour les désigner ? N'exprime-t-il pas plutôt l'impression qu'ils produisent sur des esprits orientés comme les nôtres ? Ne laisse-t-il pas dans l'ombre justement le caractère mystérieux et redoutable par où leur apparition émeut les primitifs ? « Insolite » est un mot de forme négative. Il signifie non-habituel, non-conforme à la règle ou à l'usage, hors *de* l'ordinaire. Il marque une dérogation, une sorte d'anomalie ou de déviation. Le contenu positif du terme est l'idée de l'habituel et de la règle dont il indique que l'objet s'est écarté. Il en va de même dans la très grande majorité des langues occidentales. Or, s'il s'agit de rendre ce qui, dans l'expérience des primitifs, caractérise essentiellement les êtres et les événements dont la nature insolite leur paraît funeste et grosse de dangers, ces termes négatifs sont tout à fait inadéquats. Ce sur quoi les primitifs mettent l'accent, en prononçant des mots tels que *measa,* est la menace révélée par la rencontre de ce que nous appelons insolite. Leurs termes sont de forme, non pas négative, mais positive.

Cette remarque porte plus loin qu'une distinction purement linguistique. Elle fait ressortir la différence qui, en ces circonstances, sépare de la nôtre l'attitude mentale des primitifs. Pour nous, les êtres, objets, événements « insolites », sont de simples exceptions à la règle, de simples dérogations à la normalité. Si surprenants qu'ils

puissent sembler d'abord, nous savons que tôt ou tard ils s'expliqueront de la même façon que les autres. Dans les corps vivants, par exemple, les phénomènes pathologiques ne sont pas régis par d'autres lois que les physiologiques. La tératologie se fonde sur les mêmes principes que les autres sciences biologiques. Bref, d'une façon générale, nous sommes convaincus d'avance que les faits anormaux sont tout aussi intelligibles que les autres. Ils se présentent d'abord comme des exceptions, qui peuvent déconcerter, mais où l'on ne suppose rien d'essentiellement mystérieux. Il est donc naturel qu'on se contente de les appeler insolites, ce qui n'implique rien de plus que la constatation de cette apparence exceptionnelle.

La mentalité primitive ignore cette représentation intellectualisée du monde. Il lui manque notre matériel de concepts hiérarchisés qui en est l'armature. Elle ne dispose pas de ces cadres, à la fois rigides et souples (puisque l'expérience permet de les rectifier au fur et à mesure que la connaissance des faits devient plus complète et plus précise), où l'insolite, l'étrange, l'anormal finissent toujours par trouver leur place. Elle n'a même pas l'idée que de tels cadres puissent exister. Non que les séquences régulières des phénomènes lui échappent toujours. Elle en connaît au contraire beaucoup. Mais elle ne réfléchit pas sur cet ordre de la nature auquel les besoins de la pratique exigent impérieusement qu'elle se conforme. Les primitifs agissent souvent comme s'ils le concevaient. En fait, cette représentation ne se formule pas dans leur pensée. Elle y reste implicite.

Par suite les êtres, les objets, les événements, ne font pas nécessairement partie d'un tout homogène, ne se rangent pas comme d'eux-mêmes les uns auprès des autres, en vertu de lois préexistantes. S'ils impressionnent par un caractère insolite, étrange, anormal, la catégorie affective du surnaturel entre aussitôt en action. Les primitifs se sentent alors en contact avec une réalité non pas exceptionnelle (ces impressions sont fréquentes), mais autre que l'ordinaire.

L'expérience du surnaturel se distingue ainsi de celle du naturel. La première est mystique, la seconde, ordinaire. Néanmoins, la nature et la surnature, quoique senties comme distinctes, s'entre-pénètrent. Une même expérience peut, en un instant, nous l'avons vu plus haut, changer de caractère. Quand les Abipones de Dobrizhoffer rencontrent un tigre, ils reconnaissent d'abord l'animal dont l'apparence leur est familière, et ils n'en sont pas autrement émus. Mais parfois, tout à coup, quelque chose de singulier, d'inhabituel dans ses allures les frappe. C'est un trait de lumière. Ce tigre n'est pas un animal ordinaire. Il est donc autre chose qu'un animal - un *kanaïma,* un sorcier. De même, le Canaque de M. Leenhardt croyait avoir affaire à un requin pareil aux autres. En saisissant son regard, il a senti, en un clin d'œil, qu'il se trouvait en face d'un humain, d'un revenant. L'expérience, d'abord ordinaire, est devenue instantanément insolite et du même coup mystique. Dans les cas de ce genre, en même temps que la catégorie affective du surnaturel entre en action, il se produit ce qu'on pourrait appeler une sorte de brusque dénivellation mentale. Le sujet a passé sans transition du plan positif au plan mystique. Les réactions motrices, du même coup,

ont changé. L'Abipone sait qu'il est inutile, et dangereux, d'attaquer un tigre-kanaïma. Le Canaque se hâte de délivrer le requin-revenant, pour qu'il s'éloigne.

*
**

Le message apporté par l'insolite est de mauvais augure. Ce qui est hors de la nature est en même temps contre nature, c'est-à-dire, aux yeux des primitifs, porte-malheur. Pour qu'ils reçoivent cette impression, il n'est pas nécessaire qu'ils se trouvent tout à coup en présence d'événements ou d'êtres inouïs, comme on n'en a jamais vu - on se rappelle la terreur des noirs de la vallée du Congo à l'apparition des premiers blancs - ; il suffit d'une dérogation, même faible, à l'ordre accoutumé, d'un léger changement dans la forme et l'apparence des êtres. Aussitôt un pressentiment les troublé.

Il ne se passe guère d'année où une tribu primitive n'ait l'occasion de voir une éclipse de lune, pour ne rien dire des éclipses de soleil, moins fréquentes. Les personnes d'âge n'ignorent certainement pas que l'éclipse dure peu et que l'astre reprend vite son aspect ordinaire. Cependant, à chaque nouvelle éclipse, l'effet de terreur se reproduit, aussi intense qu'auparavant. Ce qui jette les indigènes dans l'angoisse, ce n'est pas l'éclipse elle-même, qu'ils connaissent déjà par expérience, c'est l'éclipse en tant que phénomène inhabituel, et révélant qu'une puissance surnaturelle est intervenue dans le cours des choses, ce qui va sûrement entraîner des conséquences funestes. Elle produit donc l'effet d'un mauvais présage. C'est ainsi que les primitifs ont beau

savoir que tôt ou tard tous les membres de leur groupe cessent de vivre. Beaucoup croient néanmoins que la mort n'est jamais naturelle. Elle révèle qu'une puissance surnaturelle est intervenue. Elle est à la fois, pour ce groupe, une souillure, un malheur et l'annonce d'autres malheurs.

Le P. Heinrich Meyer a été témoin de l'effet produit par une éclipse totale de lune chez les indigènes voisins de sa mission. « J'ai entendu exprimer les opinions les plus diverses ; mais partout l'éclipse les avait effrayés. C'était pour eux quelque chose de sinistre, comme si un grand malheur arrivait, comme si le monde allait périr. Partout dans les villages on a battu les grands tambours, on a souillé dans les grandes conques marines. On voulait réveiller la lune, que l'on croyait sur le point de mourir. Car, si la lune meurt, une grande catastrophe va se produire. » Voilà pour la signification mystique de l'éclipse, qui la rend effrayante. Quant à sa cause, « on m'a donné les explications les plus étonnantes. Dans la région de But, les gens disaient qu'à Kairim on avait tiré sur un porc en lequel la lune s'était transformée, et qu'elle était morte ainsi. Dans la région de Ulau et de Jakamal, on pensait qu'à Tumleo un homme avait tué un grand poisson, qui était la lune : d'où l'éclipse. A un autre endroit, on prétend avoir vu sur un arbre la trace sanglante laissée par la lune, alors que, blessée sous la forme d'un sanglier, elle se hâtait de se réfugier au ciel. D'autres croyaient que la lune était en feu : c'était la fumée qui l'enveloppait toute, etc. [63] ».

63 P. Heinrich Meyer, *S. V. D. Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neu-Guinea. Anthropos, XXVIII, pp. 34-36. (1933)*

De même, dans nombre de sociétés primitives, la naissance de jumeaux jette le trouble et l'alarme. Les indigènes savent pourtant fort bien que le fait n'est pas sans exemple. Les naissances gémellaires se produisent plus ou moins fréquemment, mais elles ne sont nulle part inconnues. Peu importe : chaque fois qu'il naît des jumeaux, la même émotion s'empare des gens. On donnera du fait lui-même, comme de l'éclipse, les explications les plus fantastiquement diverses. Mais, sauf exception, elles s'accorderont à y voir un prodige, une sorte de monstrum, donc un porte-malheur. Je n'entre pas dans le détail des mesures que l'on prend en vue de parer aux conséquences funestes que l'on redoute. Souvent on fait disparaître un des nouveau-nés, plus rarement les deux. Il est indispensable de purifier le groupe, que cet événement contre nature a mis en état de réceptivité pour le malheur. A cet effet, on célèbre des cérémonies. Des tabous sont imposés - plus sévères, plus nombreux et de plus longue durée aux parents des jumeaux, et spécialement à leur mère. D'où vient qu'au lieu de donner le jour à un seul enfant comme il arrive d'ordinaire, elle en a mis deux au monde ? Elle l'ignore. Elle ne se sent pas pour cela moins responsable. Elle est cause du malheur qui va tomber sur le groupe.

On a vu plus haut (ch. II, p. 76) que chez les Ainu,. les fruits et les légumes doubles sont plus que suspects, de sorcellerie. De même, chez beaucoup de primitifs, une naissance gémellaire ensorcelle. Pour ne citer qu'un exemple de cette croyance, chez les Babemba, « il y a plusieurs accidents de l'accouchement, tels que : mettre au monde des jumeaux, un avorton, un enfant mort-né.

un enfant dont les premières dents percent aux gencives supérieures.

« Chez nos Babemba, donner naissance à un tel être, c'est mauvais augure. L'enfant est considéré comme un mauvais génie et mérite la mort...

« Dès que la nouvelle se répand qu'une mère vient de mettre au inonde deux jumeaux, tout le village est considéré comme souillé; les feux des foyers s'éteignent ; les cendres sont jetées à l'ouest dans une fosse, etc. Une cérémonie spéciale de la part des parents des jumeaux doit être faite pour purifier le village. Vouloir enfreindre une telle loi du tabou, ce serait encourir les plus graves malheurs [64] ».

Parfois aussi, quoique bien moins souvent, une naissance gémellaire est accueillie comme un heureux événement, ou même avec des transports de joie. Regardés comme des êtres plus qu'humains, les jumeaux sont une cause d'allégresse. Ils deviennent des objets de respect et presque d'adoration. Leurs parents, et en premier lieu leur mère, sont félicités, fêtés, honorés. On ne saurait leur témoigner trop de reconnaissance pour la bénédiction qu'on leur doit.

Même ambivalence de l'attitude des primitifs à l'égard des albinos. Ils ne sont pas inconnus ; on en a déjà vu. Mais il ne s'en produit qu'exceptionnellement. C'est une anomalie. Donc, en général, ils effrayent. Pour n'en citer qu'un ou deux cas, à Nias, « la naissance d'un albinos est

64 B. P. Labrecque. La tribu *des Babemba.* Iiithropos, XXXI, pp. 912-913 (1936)

fréquemment attribuée à la cohabitation d'une femme avec un esprit malin... Celui-ci peut prendre l'apparence du mari et tromper ainsi la femme. Comme les albinos doivent porter malheur au kampong, ils sont en général tués [65] ». - Chez les Dayaks de Koelakapoeas, « quand une femme enfante un albinos, c'est qu'elle a eu des relations sexuelles avec des esprits. L'enfant reste en vie, et la femme est condamnée à payer l'amende pour adultère [66] ». - Parfois aussi ces êtres insolites inspirent des sentiments mêlés de respect et de crainte. A Houaïlou, en Nouvelle-Calédonie, « les albinos sont respectés et redoutés. Leur caractère étrange les met hors de la loi dans le village, et l'on a des indulgences spéciales pour eux. On ne sait dans quelle mesure ils n'ont rien à faire avec les dieux [67] ».

*

**

Les exceptions, relativement peu nombreuses, mises à part, l'apparition d'êtres ou d'événements insolites équivaut donc à un présage funeste. Nous en trouvons une nouvelle preuve dans les langues de nombreuses sociétés primitives. Elles possèdent un terme spécial, sans correspondant exact dans les nôtres, pour désigner à la fois ces êtres et ces événements, et les conséquences que leur apparition va entraîner. Voici quelques-uns de

65 Kleiweg de Zwaan. *Die Heilkunde der Masser,* p. 179. (1913)

66 J. Mallinckrodt. *Ethnographische mededeelingen over de Dayaks in de afdeeling Koelakapoeas. Bijdragen lot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch-Indië,* LXIII, p. 598. (1924)

67 M. Leenhardt. *Dictionnaire de la langue houaïlou, p. 181.*

ces mots, relevés dans des régions fort éloignées les unes des autres.

Nous savons déjà qu'au centre de Célèbes, *measa* ne signifie pas proprement « insolite », mais porte-malheur parce qu'insolite ». Ce que le terme exprime d'abord n'est pas le caractère inhabituel de l'être ou de l'événement : c'est la révélation alarmante qu'il apporte d'un malheur prochain dû à l'action d'une force surnaturelle. Si insignifiant en soi que paraisse un fait *measa,* les conséquences peuvent en être très graves. « Quand une chienne ne met bas que des chiots mâles, ou que des femelles, c'est *measa*. *Si* une chienne mange ses petits, c'est encore pire. Il faut la tuer tout de suite, avec ce qui reste de la portée, et l'enterrer [68]. - Quand un cocotier porte ses fruits avant le temps, cela est *measa*. Cette croyance ne s'applique pas au cocotier seulement, mais encore à tous les arbres fruitiers qui donnent leurs fruits plus tôt que d'habitude [69]. » La liste de ces *measa* serait interminable.

Aux îles Salomon, « on emploie le mot *anoa* pour exprimer l'idée de ce que nous appelons présage, signe avant-coureur ou prodige. A Sa'a il y a encore un autre mot, *hu'ilu'ite; il* désigne quelque chose qui dérange le cours naturel des événements : par exemple, un raz-de-marée, un tremblement de terre désastreux, un cyclone, ou un événement qui ne peut s'attribuer qu'à l'intervention d'un mort, par exemple le sauvetage miraculeux d'un équipage en mer. A Ulawa, on se sert du

68 A. C. Kruyt. *Measa, III. Bijdragen lot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch-Indië, LXXVI, p. 68. (1920)*

69 *Ibid., pp. 108-109.*

mot *anoa* en ces deux sens : présage, et miracle [70] ». On remarquera qu'il n'est pas exclu que le fait insolite soit un heureux prodige.

En Afrique australe (Rhodésia du Nord), chez les Lambas, « on appelle *imbiko* les présages de mort, les prodiges qui annoncent une catastrophe, ou les avertissements d'éviter un malheur, entraînant toujours la mort [71] ». - En Afrique orientale, chez les Safwa, « quand quelqu'un rencontre un caméléon qui se creuse un trou dans la terre, c'est *mahosi* (exactement comme on dit à Célèbes, c'est *measa).* De même, quand on rencontre de jour certaine bête puante *(Stiukkatze),* qui est un animal nocturne, ou lorsque des vers (des tiques) sortent d'eux-mêmes du corps, c'est là un *mahosi* particulièrement insolite et particulièrement alarmant. Tout acte d'un animal, contraire à ses habitudes (la tortue qui, lorsqu'on la rencontre, au lieu de s'arrêter et de rentrer la tète, continue à avancer; le serpent qui ne fait pas le mort, etc.), est *mahosi.* De même, lorsque les abeilles passent envolant au-dessus du toit de la hutte,... quand une vache met bas deux veaux... et ainsi de suite [72] ».

Dans un dictionnaire de la langue Zande (Afrique équatoriale), on lit : Sala, être anormal, être insalubre, porte-malheur. Salasala (adjectif) anormal, malchanceux. « Le chat sauvage est un animal malchanceux, qui porte malheur. » ... Salasala kpwolo, village anormal qui attire

70 W. G. Ivens. *Melanesians of the south-eastern Solomon islands, p. 352.*

71 *C. M.* Doke. *The Lambas of northern Rhodesia, pp. 215-166.*

72 E. Kootz-Kretschmer. *Die Safwa, I, pp. 273-274.*

des malheurs. Salasala boro, l'anormal, dont on doit se méfier [73].

Enfin, pour ne prendre en Amérique qu'un seul exemple, à titre de spécimen : « On trouve dans la langue des Wintu (Indiens de Californie) le mot yapaitu... Le sens en est : dangereux, à craindre, sacré. Aujourd'hui, c'est le terme générique pour désigner les blancs, en tant qu'opposés aux Wintu. Kate Luckie raconte que ce nom fut donné aux blancs par son grand-père, qui était shaman. Il fut un des premiers à voir ces étrangers à peau claire. Il prit la fuite et rentra à son village en criant à tue-tête: « Yapaitu ! yapaitu ! » [74]. » Cette apparition prodigieuse était un présage de malheur. Ce Wintu réagissait comme les indigènes du Congo qui, à la vue des premiers blancs, se sauvaient en criant : « Oh, ma mère ! Nous n'aurons plus de pluie ! » On dirait que, dans les cas de ce genre, l'apparition de l'insolite, de l'anormal, déclenche automatiquement une sorte de réflexe affectif, tant les primitifs y sont pour ainsi dire préparés, à la fois par l'orientation mystique des esprits, et par les récits légendaires et les mythes.

*
**

Comme ces rencontres et ces apparitions sont pour eux chose courante, ces expériences mystiques tiennent

73 C. R. Lagae et V. H. van den Plas. *La langue des Azande, III, p. 139.*

74 Cora du Bois. *Wintu ethnography. Publications of the University of California Press. Anthropological series, XXVI, p. 117. (1937)*

dans leur vie une grande place, pour ne pas dire la première. Leur importance ne pouvait échapper à des observateurs et à des théoriciens qui, tout en traitant d'autres problèmes que celui qui nous occupe, ont dû cependant décrire et analyser cet aspect de la mentalité primitive. M. Lowie, par exemple, quand il étudie ce qu'on pourrait appeler l'origine du sentiment religieux, insiste longuement et avec force sur la nécessité de la chercher surtout dans les impressions produites par l'apparition ou la rencontre de l'insolite.

Elles sont, il est vrai, de nature surtout émotionnelle. J'ai moi-même essayé de montrer que ces expériences mystiques -ne sont guère source de connaissance. Quand j'ai parlé d'une catégorie de surnaturel, j'ai eu soin de marquer aussitôt que c'est une catégorie affective, qui ne comporte pas de généralité au sens logique du mot, mais une uniformité de sentiment. Et en effet, au moment où se produit une expérience mystique de ce genre, où la catégorie affective du surnaturel entre en action, une émotion caractéristique, toujours la même, envahit la conscience du sujet. Il ne s'y trompe jamais.

C'est que cette émotion a une qualité unique, qui la rend impossible à confondre avec aucune autre. Elle est révélatrice. En même temps qu'elle se produit, l'homme prend conscience de la révélation inséparable de cette émotion *sui generis*. A vrai dire, il se forme un complexe où il serait très difficile d'en définir les rapports. Il serait inexact de dire que la révélation cause l'émotion; il ne le serait pas moins de dire qu'elle en résulte. C'est le propre de cette expérience mystique qu'elle soit essentiellement

affective, que cette émotion, seule entre toutes soit révélatrice, et qu'elle le soit en elle-même.

Du point de vue de la vie mentale, un immense hiatus semble interdire de comparer *l'homo* sapiens et *loquens* aux autres espèces animales. Même lorsqu'on croit apercevoir des analogies, on ne saurait, pour en faire état, user de trop de prudence. Pourtant, en fait, l'apparition brusque de l'insolite, ou plus exactement de l'inconnu, produit chez les animaux supérieurs des effets, et en particulier une émotion, comparables en quelque mesure à ceux que nous venons de décrire. « Les observations recueillies par M. Romanes... prouvent que les chiens, par exemple, ne s'épouvantent de ceci ou de cela que parce qu'ils en ignorent la cause. Un chien, qui avait peur du tonnerre, fut pris d'un état d'angoisse, un jour qu'il entendit un grondement imitant le tonnerre, et produit par un tas de pommes que l'on jetait sur le plancher du grenier. Aussitôt qu'on l'eut conduit dans le grenier, il parut comprendre la cause du bruit, et redevint calme et gai comme auparavant. Un autre chien avait l'habitude de jouer avec des os desséchés ; M. Romanes attacha un jour un fil ténu et peu visible à l'un de ces os, et tandis que le chien jouait avec lui, le tira lentement. En présence de cet os qui semblait se mouvoir spontanément, le chien recula de terreur [75] ... »

Les faits de ce genre sont assez connus; il est inutile d'y insister. En voici un pourtant particulièrement significatif. « Les muletiers (sur les hauts plateaux du

75 G. Compayré. *L'évolution intellectuelle et morale de l'enfant, pp. 102-103.*

Pérou) ont une habitude que nous rapportons ici, parce qu'elle représente l'idée qu'ont les Indiens, que même les animaux ont peur des forces occultes de la nature. Nous faisons allusion à la manière dont ces muletiers parviennent à remettre debout un lama qui, de fatigue, s'est jeté à terre. Nous avons eu l'occasion de voir ces animaux quand ils ont absolument besoin de repos, et nous avons fait l'expérience de toutes les difficultés qu'il y a à les obliger à changer de position et à se joindre à la caravane. Les muletiers, pour arriver à leur fin, effrayent le lama. Ils, se cachent en un endroit où ils ne peuvent être vus par l'animal fatigué, et alors ils se mettent à lui jeter de petites pierres. Le lama se redresse, et cherche des yeux son mystérieux agresseur. Il ne le trouve pas, et en même temps il entend les cris que pousse le muletier pour imiter ceux d'un lama. Épouvanté, il se relève, et, au prix d'un effort énorme, il va rejoindre la caravane [76]. »

L'analogie sur laquelle les muletiers fondent leur procédé pour sortir d'embarras vaut qu'on s'y arrête. Quand un de leurs lamas, épuisé de fatigue, s'est laissé tomber par terre, ils ne parviennent, ni par douceur, ni par violence, à le faire relever. Il est trop abattu et trop obstiné. Rien ne peut en avoir raison. Tous leurs efforts restant vains, ces muletiers ont imaginé un stratagème. Ils donnent à l'animal l'impression d'être attaqué par un ennemi invisible. Des pierres l'atteignent, que personne ne lui jette. Il entend crier un lama non moins invisible. Sa frayeur est alors si grande qu'il en oublie sa fatigue. Il se met sur ses jambes et va rejoindre ses compagnons. La ruse des muletiers a réussi. Chez cet animal à bout de

76 H. Valdizan y A. Maldonado. *La medicina popular peruana, 1, p. 33. (1922)*

forces, anéanti, la peur de l'inexplicable, du mystérieux a déterminé un sursaut.

Même impression, en un cas analogue, chez le tout petit enfant. Pendant une période plus ou moins longue, le bébé, à l'aspect d'une personne dont le visage lui est inconnu, et surtout si elle fait mine de le prendre dans ses bras, donne des signes de frayeur, s'agite et se met à pleurer. Il se calme quand elle sort de son champ visuel, ,ou si quelqu'un de son entourage habituel le rassure.

On peut aller plus loin. Considérées dans ce qu'elles -ont de plus élémentaire, cette impression et cette réaction commencent à apparaître dès les plus bas degrés de l'échelle animale. Des organismes inférieurs qui se meuvent dans un milieu où les conditions d'existence leur sont favorables, s'il vient à se modifier d'une façon qui les incommode, ne tardent pas à réagir comme s'ils sentaient une menace. Ils se déplacent, s'ils le peuvent, comme pour échapper à un danger. Plus haut dans la série, quand un système nerveux se sera développé, -ces mouvements seront devenus des réflexes. Enfin, à un degré supérieur, on parlera d'un « instinct de conservation ». Ce ne sont plus simplement des réflexes de défense, déclenchés chez l'animal par des modifications défavorables du milieu ambiant. Les perceptions de ses sens l'avertissent. L'émotion qu'il éprouve à l'apparition ou à la rencontre de quelque chose d'inconnu, d'insolite, se traduit alors par des signes de frayeur et des réactions motrices.

Toutefois, entre le trouble provoqué chez l'animal, (même quand il semble impliquer, comme chez le lama des muletiers péruviens, une sorte de sentiment de l'inexplicable et du mystère), et le complexe d'émotions et de représentations qui envahit la conscience des primitifs, la distance reste immense. La présence d'un élément fondamental commun, d'un bout à l'autre de l'échelle, ne paraît pas contestable. Mais toute transition du plan animal au plan humain nous échappe. Nous ne pouvons que décrire le plus exactement possible, et comparer, ce qui se produit sur l'un et sur l'autre en ces occasions. Sans entrer dans le détail, peut-être quelques remarques générales à ce sujet ne seront-elles pas sans intérêt pour l'étude de l'expérience mystique des primitifs. En premier lieu, pour rendre compte de ce qui se passe chez un animal terrorisé, comme ce lama, par J'apparition de quelque chose d'inexplicable, il n'est pas nécessaire de faire appel à des facteurs autres que physiologiques et psychologiques. Sa frayeur, sa façon de réagir n'exigent en principe, pour être expliquées, que la connaissance de la structure et des fonctions de son organisme individuel. Tandis que le complexe qui surgit dans une conscience humaine, quelle qu'elle soit, à l'apparition de l'insolite (au sens indiqué plus haut), resterait inintelligible si l'on ne tenait compte des éléments sociaux qui y sont intégrés. Les expériences mystiques de primitifs décrites et analysées aux chapitres précédents en sont une preuve suffisante. Par exemple, dans le complexe émotionnel du Canaque qui -s'aperçoit tout à coup qu'il a affaire à un requin-revenant, la part des éléments d'origine sociale est si considérable qu'on peut se demander s'il s'agit bien là d'une expérience mystique, au sens propre du mot expérience. Ne pourrait-on pas expliquer le fait plus

simplement ? Au moment où le Canaque remarque le regard humain de l'animal, un flot de croyances relatives aux morts qui apparaissent sous forme d'animaux, et d'émotions inséparables de ces croyances, l'envahit si violemment que sa réaction a la rapidité d'un réflexe : mais y a-t-il là autre chose qu'un réveil subit de ces croyances et de tes sentiments imprimés en lui depuis l'enfance ? J'aurai plus loin l'occasion de revenir sur la question délicate des rapports de la croyance et de l'expérience chez les primitifs. Je ne retiens en ce moment qu'un point : le seul fait qu'elle se pose suffit à montrer que dans l'expérience mystique des primitifs les éléments d'origine sociale tiennent une place dont on ne saurait contester l'importance.

Ainsi, sans les mythes, les légendes, les contes, et tout ce qui y est inséparablement associé dans la vie mentale et en particulier dans les émotions des primitifs, en un mot sans la tradition, il serait tout à fait impossible de rendre compte d'une expérience mystique comme celle du Canaque, par exemple, ou de toute autre impliquant un complexe semblable. Mais la tradition, à son tour, implique la vie en société, et que ce soit une société d'hommes, c'est-à-dire que ses membres pensent et parlent, de sorte que chaque génération soit capable de transmettre à la suivante le précieux patrimoine reçu par elle de la précédente. Bien de tel n'a été constaté dans les sociétés animales les plus développées.

Bien que Descartes ne se soit guère occupé de psychologie sociale ni de, sociologie, on ne peut qu'admirer sa clairvoyance sur le point particulier dont nous parlons. Il considérait toutes les fonctions

physiologiques, y compris les psychiques (excepté la pensée, activité propre de l'âme raisonnable), comme semblables chez l'animal et chez l'homme. Mais il reconnaissait que deux différences essentielles les séparent, dont l'une était la possession du langage. En fait, le langage articulé est à la fois un produit de l'intelligence humaine et une institution sociale. « Si l'on doit admettre que les hommes de l'époque paléolithique parlaient, dit A. Meillet, c'est que les dons intellectuels qui leur ont permis d'avoir un outillage sont en gros les mêmes qui permettent un langage, et que l'emploi et la transmission de cet outillage ne s'expliqueraient guère sans des communications verbales [77]. » Et ailleurs le même savant ajoute cette remarque décisive : « Ce qui fait l'originalité et la force du langage humain, c'est que le mot est susceptible de figurer dans des contextes aussi différents qu'on le veut. Le langage humain diffère essentiellement du langage animal en ce que les éléments du langage animal ne sont pas combinables les uns avec les autres. Les mots du langage humain, au contraire, interviennent dans toute une série de combinaisons que nous pouvons faire varier selon notre volonté ou notre fantaisie; un nombre d'éléments lexicologiques assez restreint peut dès lors suffire pour dire tout ce que l'on désire, tandis qu'un miaulement ou un aboiement ne se prête à aucune combinaison [78]. »

Si importantes que soient les conditions anatomiques et physiologiques de la parole, la raison essentielle du caractère unique du langage humain ne se trouve pas là.

---

77 *A. Meillet. Linguistique historique et linguistique générale, II, p. 86.*

78 Ibid., p. 10.

Elle est de nature mentale. Meillet le fait admirablement comprendre. « Le langage humain - qui utilise un nombre de sons nettement différenciés les uns des autres, beaucoup plus grand que n'importe quel langage animal - se distingue des langages animaux par un trait essentiel : les groupements phonétiques qu'il emploie ne servent pas directement à communiquer un état affectif ou un appel ; là où ils servent à cet usage, - et c'est très fréquent - ils le font en utilisant des mots. A chaque notion est attaché un ensemble phonique, appelé mol, donnant corps à cette notion dans la pensée du sujet, et qui éveille la même notion ou une notion semblable chez son interlocuteur. Si grand donc que soit dans le langage humain le rôle des éléments *affectifs* et des éléments *actifs,* l'essentiel y est l'élément *intellectuel,* et c'est à l'aide d'éléments intellectuels que s'expriment les sentiments, les appels, les commandements [79]. »

Ne sommes-nous pas fondé à dire, dans le même esprit : à l'apparition de quelque chose d'insolite qui l'inquiète, il se forme aussitôt chez l'animal un complexe à peu près purement affectif. Chez l'homme, dans les mêmes circonstances, ce complexe, outre les éléments affectifs, en comprend un grand nombre d'autres, de nature intellectuelle et généralement d'origine sociale. Vivant en société, *sapiens* et *loquens,* fabricant d'armes et d'outils, inventeur de techniques, l'homme ne subit pas passivement les impressions et les émotions, et ne réagit plus par de simples réflexes de défense. Les unes et les autres, sans jamais perdre le caractère fondamental qu'elles présentent d'un bout à l'autre de la série animale,

79 Ibid., p. 1.

se sont extraordinairement modifiées et enrichies en s'intégrant dans la vie mentale humaine. A l'apparition de l'insolite ou de l'inconnu, l'homme ne se sent pas seulement alarmé, parfois terrifié. Comme son esprit est plein de représentations mythiques, cette frayeur ne ressemble plus que par son fond élémentaire à celle du lama épouvanté par une attaque incompréhensible, ou du petit enfant qui pleure à la vue d'une figure à laquelle il n'est pas habitué. C'est une peur *sui generis,* meublée, si l'on peut ainsi dire, de tout ce que suggère une imagination farcie de légendes. Le tigre ordinaire est un adversaire redoutable : l'Abipone le sait. Il osera pourtant se défendre contre lui, et même l'attaquer. Mais s'il rencontre un tigre *kanaïma, il* ne pensera qu'à se sauver. Car la tradition lui a appris que, sous l'apparence d'un animal, c'est un être qui participe au monde invisible, et contre qui il ne faut pas essayer de lutter.

De la sorte, l'expérience des primitifs a pris un double aspect. En tant qu'ordinaire, elle les fait vivre et se mouvoir dans la réalité ambiante. En tant que mystique, elle les met au contact d'une réalité différente. Cette dualité de leur expérience, dont ils ont, sans y réfléchir, un sentiment très vif, est à la fois un signe et une des conditions du développement de la vie mentale dans les sociétés humaines. Si l'expérience n'avait jamais révélé à l'homme d'autre réalité que celle du monde sensible où il est plongé, sans doute son activité mentale serait-elle demeurée foncièrement semblable à celle des autres animaux supérieurs : plus variée, plus ample, plus riche peut-être, mais comme elle collée à son objet et incapable d'en faire le tour. Elle serait restée pour ainsi dire littérale. Rien ne l'aurait incitée à s'élever au-dessus de la

réalité immédiatement sentie et perçue, à la dominer, à en imaginer une autre qui ne serait pas donnée de la même manière. Que les choses puissent être *autrement* qu'elles ne sont, cette idée ne pouvait naître que de l'expérience mystique, rendue possible elle-même par le langage articulé, par les institutions sociales, et par le progrès mental de l'homo *faber*.

Peu importe que cette idée ait dû mettre longtemps à se dégager, et que l'homme n'ait d'abord senti la distinction entre la nature et la surnature que pour les enchevêtrer l'une dans l'autre. Du jour où l'expérience mystique s'est, opposée à l'ordinaire (sans pourtant s'en séparer), du jour où l'homme n'a plus été simplement troublé ou épouvanté par l'apparition de l'insolite et de l'anormal, mais où il a éprouvé l'émotion caractéristique qui se produit lorsque la catégorie affective du surnaturel entre en action, le pas décisif était franchi. Peu importent les absurdités, les contradictions, les puérilités, les confusions où l'esprit humain s'est empêtré, où il se débattra et se complaira pendant de longs siècles. pendant des millénaires, en se représentant cette réalité autre, que ses mythes ont peuplée. Une fois sentie la distinction de la nature et de la surnature, un champ illimité s'ouvrait devant lui.

Il ne devait d'ailleurs y avancer qu'à tâtons, et en trébuchant. Car si, d'une part, l'expérience mystique tend à le libérer en lui révélant que la réalité s'étend plus loin que le monde donné, en lui ouvrant ainsi les avenues de la réflexion sur le réel, d'autre part le caractère essentiellement affectif de cette expérience agit en sens -contraire. Cela ressort immédiatement de l'analyse de

celle qui se produit à l'apparition de l'insolite et de l'anormal. Elle est à la fois, comme nous l'avons vu, émotion et révélation. Nous y distinguons sans peine ces deux éléments : il suffit d'un regard jeté sur le développement, on pourrait dire, la transformation que cette expérience a subie, au cours des siècles, dans les différentes civilisations. Mais ils ont commencé par être intimement fondus en elle, et peu distincts en fait. Sans doute dans l'expérience mystique des primitifs, et peut-être même dans le trouble des animaux supérieurs, à l'apparition de l'inconnu, nous reconnaissons déjà l'émotion *et* la révélation. Mais cette distinction est de notre fait. Dans le complexe concret qui se produit, c'est *l'émotion même qui est révélatrice.* Elle implique - du moins dans le sujet humain -la certitude qu'une puissance invisible est présente et agit. Cette implication n'est nullement logique. Elle ne suppose pas même la plus rapide opération intellectuelle. Elle est sentie seulement. Elle n'en a d'ailleurs que plus de force.

Ce qui est révélé ainsi en même temps que l'émotion est éprouvée, et pour ainsi dire à l'intérieur même de cette émotion *sui generis,* c'est l'existence, la présence, l'action d'êtres qui n'appartiennent pas au monde donné par l'expérience ordinaire. Que sont-ils ? Les primitifs ne le savent, en général, que trop bien. Les mythes, les légendes, les croyances traditionnelles le leur ont enseigné. Ils ont appris dès leur plus tendre enfance comment ils doivent se comporter quand une expérience de ce genre se produit, par quels moyens fléchir, apaiser, éloigner ou appeler ces puissances invisibles de qui dépend leur destinée. Mais sur tous ces points l'expérience mystique serait restée sans doute muette,

sans les éléments d'origine sociale qui s'y mêlent aussitôt, comme on l'a vu dans le cas du Canaque néo-calédonien, de l'Abipone, etc. L'émotion révélatrice n'apporte pas d'autre connaissance que celle, il est vrai, capitale, de l'existence d'une réalité *autre* que la réalité donnée dans l'expérience ordinaire. La catégorie du surnaturel, qui est le propre de l'homme, est *affective*. Pour emprunter à Kant une expression célèbre, en lui donnant un sens auquel il n'a certainement pas pensé, s'il y a là une intuition, elle est aveugle.

Peu à peu, dans les sociétés autres que primitives, les croyances traditionnelles qui peuplaient d'êtres mythiques le monde invisible ont dû faire place à de nouvelles. Peu à peu la surnature a cessé d'être une réplique plus ou moins reconnaissable de la nature. Peu à peu, au fur et à mesure que celle-ci devenait intelligible et objet de science, la surnature acquérait une essence propre, et apparaissait réellement transcendante. Sous quelles formes, à travers quelles vicissitudes, quels arrêts, quels progrès, quelles régressions, ce processus a-t-il eu lieu jusqu'ici dans les grandes civilisations, il appartient à l'histoire des religions et des philosophies de le rechercher. Mais il n'était peut-être pas sans intérêt pour elle que l'on examinât en quoi consiste dans les sociétés primitives l'expérience mystique, c'est-à-dire cette émotion révélatrice originelle, sans laquelle on ne conçoit pas comment des religions et des philosophies auraient pu naître et se développer.

CHAPITRE III

RÊVES ET VISIONS

Le rêve, en tant qu'expérience mystique (nous n'avons à le considérer ici que sous cet aspect), a une extrême importance aux yeux de la plupart des primitifs. Les raisons en sont multiples. Pour les bien comprendre, autant qu'il nous est possible, il faut d'abord déterminer avec précision ce qu'ils se représentent; cela ne va pas sans difficultés. Ils sentent fort bien en quoi consiste un rêve, et, en ce -sens, ils le savent. Mais ils ne se formulent pas ce savoir. Ils ne s'en définissent pas l'objet ; leur, habitude n'est pas de former des concepts généraux. D'autre part, certaines sociétés prêtent plus d'attention aux rêves que d'autres, ou se préoccupent davantage de distinguer entre eux et de les classer. Les méthodes d'interprétation sont loin d'être partout les mêmes ; on apprécie différemment la valeur à reconnaître à telle ou telle sorte de rêves, etc. Cependant il est permis, semble-

t-il, de tenter de dégager les caractères généraux du rêve qui le font accepter, dans les sociétés primitives, comme une expérience mystique dont on ne songerait pas à douter.

Comparons ce que le rêve est pour eux à l'idée que nous nous en faisons. Celle-ci s'est réglée avant tout sur l'impossibilité habituelle d'accorder les perceptions qui ont lieu durant le sommeil avec l'expérience d'avant et d'après. Au réveil, nous nous souvenons que, nous venons de voir et d'entendre, en rêve, des personnes qui vivent au loin ou qui ont cessé de vivre. Nous avons assisté à des événements qui appartiennent à un passé lointain, ou qui sont plus qu'invraisemblables : incroyables, absurdes. Nous avons prononcé des paroles, commis des actes dont nous serions plus qu'étonnés, parfois honteux, etc. Comme toute cette expérience du rêve est manifestement incompatible avec celle de l'état de veille, nous la déclarons illusoire : ce n'est qu'un phénomène subjectif, et les données en sont irréelles. Ce que nous faisons entendre en disant : « C'était un rêve », ou « Ce n'est qu'un rêve ».

D'autre part, ce qui est vu, entendu ainsi, n'apparaît qu'à l'individu qui rêve. Les autres, auprès de lui, éveillés ou non, ne participent nullement à ses perceptions. Leibniz tirait de ce fait un moyen sûr de distinguer les phénomènes réels d'avec les imaginaires. Il appelle réel ce qui est perçu de même, à un moment donné, par toutes les personnes présentes. Ce qui ne l'est que par une seule, à l'exclusion des autres, est une illusion ou une hallucination. Or tel est précisément le cas du rêve.

Cette façon de rejeter le rêve hors du réel nous paraît si bien fondée, si naturelle, que nous n'imaginons pas qu'ailleurs l'attitude à son égard puisse être différente. Mais, en fait, elle est le résultat de réflexions que les primitifs n'ont pas été portés à faire. Von den Steinen l'a formellement remarqué : « Le corps du dormeur est resté dans son hamac ; mais il *ne viendra à l'idée de personne* de soulever à ce propos la question : ce que l'on a vu, ce qui s'est passé est-il réel [80] ? » L'Indien ne pense pas plus à spéculer sur les expériences faites pendant qu'il dormait (tue sur celles de l'état de veille. Sans doute souvent il s'y arrête, et même les examine avec la plus grande attention. Mais c'est qu'il est préoccupé -des avertissements qu'elles lui apportent, et des suites qu'elles peuvent ainsi entraîner pour lui et les siens. Il est à cent lieues de considérer ses rêves en psychologue ou en philosophe.

Les raisons de regarder comme irréelles les données du rêve nous semblent claires et péremptoires. Elles ne font pas la même impression sur les primitifs. Elles ne s'imposent pas à leur esprit. Si on les leur signale, ils n'en contestent pas la force (on sait qu'ils n'ont pas l'habitude de contredire un interlocuteur, surtout un blanc). Mais, visiblement, ils ne s'y rendent pas. Ils ne sont pas convaincus. J'ai cité ailleurs la curieuse discussion que le missionnaire Grubb a soutenue avec un Indien Lengua du Paraguay. L'Indien reprochait à Grubb d'avoir volé des potirons dans son jardin. Grubb, très étonné, lui répond que ce n'est pas possible, puisque, au moment, où ce prétendu vol aurait eu lieu, il se trouvait à une centaine

80 K. von den Steinen. *Unter den Naturvölkern Brasiliens, p. 341.*

de milles du village de l'Indien. Celui-ci maintient son dire, et Grubb finit par comprendre que l'Indien l'avait vu en rêve entrer dans son jardin, arracher les potirons, et les emporter. Toutes les raisons données par Grubb pour montrer que c'était impossible ne prouvaient rien contre le fait : l'Indien avait *vu* Grubb dans son jardin. Accorder son expérience avec l'absence de Grubb à ce même moment n'était pas son affaire. Sa certitude, fondée sur le témoignage de ses yeux, reste entière [81].

Ce fait, extrêmement instructif, prouve d'abord que, pour cet Indien, les perceptions du rêve n'ont pas moins de valeur objective que celles de l'état de veille.. Il ne serait pas plus sûr de ce qu'il affirme s'il avait vu en plein jour Grubb entrer dans son jardin et en sortir. Mais il y a plus. Cette attitude qui nous semble incompréhensible, qui nous scandalise, ce refus de se rendre aux raisons évidentes qui rendent impossible que la perception du rêve soit réelle, jettent une lumière crue sur une différence essentielle entre cette mentalité et la nôtre. L'esprit de l'Indien, en cette circonstance comme en beaucoup d'autres, reste indifférent à une exigence logique que nous jugeons impérative, souveraine. A nos yeux, ce qui n'est pas possible ne saurait être réel. Aux siens, ce que son expérience lui présente comme réel est accepté pour tel, sans condition. S'il y réfléchissait, il dirait sans doute : il faut bien que ce soit possible, puisque cela est. Il conclurait *ab actu ad posse*.

Position intenable, dirons-nous. - Sans doute, mais pour des esprits avertis dont la première loi est de ne

81 *La mentalité primitive, pp. 105-107.*

jamais rien admettre qui implique une contradiction. Position naturelle, et même inévitable, pour des esprits orientés comme ceux de ces primitifs. Les mythes sont à leurs yeux des histoires *vraies,* dans toute la force du terme. Ce qu'ils racontent est *vraiment* arrivé, est encore réel, puisque le temps mythique n'est pas celui de notre monde. Donc la fluidité du monde mythique, les transformations extraordinaires que les êtres y subissent, leur bi-présence, leur multiprésence, etc., tout cela est réel. Les primitifs l'admettent sans se préoccuper un instant de savoir si c'était possible. Mais cette indifférence à des exigences logiques, élémentaires selon nous, n'apparaît pas seulement dans leur façon de prendre les mythes. Elle explique aussi, pour une bonne part, qu'ils accordent la même confiance à une expérience mystique qu'à une ordinaire, et par conséquent au rêve, qui les met en contact immédiat avec des êtres invisibles, et qui est ainsi une expérience mystique au premier chef. Tout les porte donc à en considérer les données comme réelles, au moins dans certains cas. Si, pour des raisons logiques, on tente de les en faire douter, on réussit aussi peu que si l'on voulait détruire leur foi en leurs mythes, en leur montrant qu'ils sont pleins d'événements impossibles. Nous allons voir tout à l'heure que beaucoup d'entre eux ont senti l'intime parenté du mythe et du rêve. Ils ont su en donner une expression frappante.

Quant au fait que le dormeur est seul à percevoir ce qui se présente à lui et ce qu'il fait lui-même dans son rêve, les primitifs naturellement ne l'ignorent pas. Mais ils n'y trouvent pas une raison de douter de la réalité objective de ces perceptions. Comment se poseraient-ils la question, habitués comme ils le sont à voir que telle ou

telle personne parmi eux, le medicine-man, le shaman, un aveugle, etc., a le privilège d'expériences mystiques d'où les autres sont exclus, et que tout le monde les tient fermement pour réelles ? Comme ces expériences, le rêve est un contact immédiat avec les êtres du monde invisible, mais qui n'a lieu que pendant le sommeil. Or cet état est une mort temporaire. La communication est interrompue entre l'homme qui dort et son milieu. Il est donc naturel que les données fournies par le rêve ne se présentent qu'à lui. Qu'elles restent inaperçues des autres personnes qui sont là, éveillées ou non, n'a rien de surprenant. Loin d'être mis en défiance par ce caractère individuel du rêve, les primitifs sont plutôt portés à lui reconnaître, pour cette raison, une valeur supérieure à celle de l'expérience commune.

Ce respect pour la nature du rêve s'explique par l'orientation générale de leur esprit, et par la place importante que l'expérience mystique tient dans leur vie et dans leurs préoccupations. Ils constatent comme nous que le dormeur voit, entend, parle, agit, se déplace en rêve. - Mais si l'on dépasse tant soit peu la simple appréhension du fait, la divergence apparaît. Pour nous, le rêve est un phénomène singulier, unique en son genre, - une expérience d'un genre spécial qui, pour des raisons «évidentes, ne peut être acceptée comme ayant une valeur objective ; il appartient à la physiologie et à la psychologie de déterminer les conditions où elle a lieu. Tout autre est l'attitude des primitifs. Quand l'expérience du rêve se produit, elle prend naturellement place, pour eux, parmi les autres expériences du même genre auxquelles ils sont accoutumés. Ils y reconnaissent un contact avec les êtres du monde invisible, où le sommeil

donne accès. C'est une expérience mystique, comme ils en reçoivent tant, et particulièrement digne d'attention. Car il n'en est pas où les êtres invisibles se manifestent de façon plus concrète, plus complète, on pourrait dire, plus tangible. Quand des morts apparaissent dans un rêve, le dormeur a la sensation de leur présence réelle. Il les voit, il les entend, il cause avec eux, à tel point qu'au réveil il dira parfois qu'il est allé au pays des morts, et racontera ce qu'il y a vu et appris.

D'autre part, comme les autres expériences mystiques, le rêve est une révélation. Il est de la nature des présages. Il avertit, il conseille, il suggère, il met en garde. Il est donc infiniment précieux pour les primitifs, puisqu'ils ont tant d'intérêt à connaître les dispositions des puissances invisibles de qui dépend, en grande partie, le succès de leurs entreprises, leur bien-être, leur vie même. Mais souvent ces révélations sont obscures, ambiguës, énigmatiques. D'où la nécessité de « clefs » pour les interpréter, et de signes auxquels on saura discerner celles qui méritent qu'on les retienne, en laissant de côté les rêves insignifiants et sans portée. Un homme, dans une circonstance grave, sous la menace d'un grand danger, a le plus pressant besoin d'un conseil. Il n'est pas sûr que, la nuit prochaine, son père apparaîtra pour le lui donner. Il cherchera donc à provoquer le rêve qu'il désire. Cette divination par le rêve, extrêmement répandue chez les primitifs, ne laisse aucun doute sur ce qu'il est pour eux : une expérience qui les met en contact avec les êtres du monde invisible, et qui est donc d'un prix inestimable. Ils n'ont pas la moindre tentation de spéculer sur sa valeur objective. La seule question qui se pose à eux est de savoir comprendre et au besoin interpréter cette

révélation, ou, si elle ne se produit pas quand il le faudrait, de pouvoir la provoquer.

Dernier trait commun au rêve et aux autres expériences mystiques : l'intérêt qu'il éveille est de caractère essentiellement affectif. S'il ne révèle rien qui puisse inspirer de la crainte ou de l'espoir, on n'y prête aucune attention, et celui qui l'a eu se rendrait ridicule en le racontant. Mais pour peu qu'il présente quelque chose d'inquiétant, même sous une forme voilée, ou qui ressemble à une suggestion, à une demande, à une réclamation, à une exigence, à un ordre, et que l'on soupçonne de qui il provient, aussitôt l'émotion se déclenche, et les intéressés se disposent à agir en conséquence.

Nulle part la nature et la fonction du rêve en tant qu'expérience mystique ne ressort plus nettement que dans les tribus du centre et du nord de l'Australie étudiées récemment. La *Mythologie primitive (p. XXIII* et suivantes) a insisté sur un fait des plus significatifs à ce sujet. Chez les Aranda, les Aluridja, les Karadjeri, les Ungarinyin, les Wik-Munkan, les Koko-Ya'o, et presque sûrement dans d'autres tribus, en particulier de la presqu'île du Cap York, encore mal connues, c'est un même mot qui désigne le rêve et la période mythique, celle où il n'y avait pas encore de temps, et que peuplaient les héros civilisateurs et les ancêtres totémiques. Comme si le monde extra-naturel dont parlent les mythes ne se distinguait pas du monde invisible, de la « surna-nature » où le rêve donne accès.

Ces Australiens appellent donc la période mythique période de rêve *(dream-time).* Non pas afin de l'opposer au temps réel, car pour eux elle est aussi « réelle » que lui, sinon davantage, mais parce que le rêve en révèle ou du moins en confirme l'existence, parce qu'il en procure le contact actuel et immédiat. En un mot, il en est une expérience. Ce qu'ils entendent par là devient plus clair quand on rapproche de cette expression d'autres semblables : emplacement de rêve *(dream-place),* vie de rêve *(dream-life).* Elles ont le rêve, si l'on peut dire, pour commun dénominateur. Le rêve semble être une sorte d'élément commun par où se manifeste la parenté de croyances relatives aux héros mythiques, aux centres totémiques locaux, aux relations de l'individu actuellement vivant avec l'ancêtre totémique de son clan. C'est le rêve sans doute qui les a révélées ; en tout cas il les confirme. Bien qu'on ne puisse pas supposer dans ces esprits la présence de concepts clairement définis et organisés, le rêve paraît y faire fonction, en quelque mesure, d'un principe de coordination.

Ainsi, dans le Queensland occidental, « on attachait de l'importance aux rêves où apparaissaient les symboles (les êtres) totémiques. Si un homme voit en songe un *carpet-snake, qui* est le totem de sa femme, il sait alors qu'ils vont recevoir bientôt la visite d'un proche parent de sa femme...

« Un homme dont le totem était le serpent appelé *carpet snake* en avait tué un par mégarde. Il tombe dangereusement malade, maigrit... (Il n'est sauvé que parce qu'une femme de sa parenté a un rêve d'où il appert

que le serpent tué n'était pas son totem, comme il le croyait.) Il se rétablit alors très vite.

« Autre exemple intéressant. Il s'agit d'un vieillard dont on disait qu'il n'avait pas été initié. Ce vieillard construisit une enceinte *bora* en miniature (on appelle *bora* l'emplacement sacré qui sert aux cérémonies d'initiation), dans le jardin d'un fonctionnaire blanc. Cet acte blessa profondément les indigènes d'un certain âge. Pour des raisons évidentes, il leur était impossible de protester tout haut. Mais ils se sentaient très mal à l'aise, et ils évitaient de passer près de cette partie du jardin. Il était si révoltant qu'un objet tellement sacré eût été fait pour l'amusement des blancs et des jeunes gens non initiés de la station, que les hommes d'âge tenaient dans le plus complet mépris. Naturellement, le fonctionnaire blanc ne se doutait de rien, et n'avait aucune idée de la faute commise. Cependant son auteur fut atteint d'une maladie très grave. Il avait des rêves affreux, et se réveillait en sursaut. On vit là une punition infligée par les ancêtres totémiques, qui vengeaient sur lui l'outrage qui leur était fait : personne n'eut la moindre sympathie pour le coupable [82]. » Ces deux faits, très différents, présentent un trait commun : c'est par le moyen du rêve que les ancêtres totémiques communiquent avec leurs descendants. Pour annoncer leur visite à l'un d'eux, ils lui apparaissent dans un songe. Outragés, ils ne se contentent pas de rendre malade le criminel qui a profané des secrets sacrés. Des rêves envoyés par eux ne lui permettent pas d'ignorer qui le châtie.

82 C. Tennant Kelly. *Tribes of Cherburg settlement Queensland. Oceania.* V, p. 468-9. (1935)

Plus explicite encore est M. Elkin. Il met en pleine lumière l'étroite solidarité du totem et du rêve chez les Karadjeri. Dans cette tribu, « chaque horde est associée à (participe de) un ou plusieurs totems ou *bugari*. Comme dans tant d'autres tribus du nord-ouest, du centre, et du sud de l'Australie, ce mot qui veut dire totem désigne aussi la longue période du passé où les héros civilisateurs et les ancêtres totémiques vivaient sur la terre... De plus, toujours comme dans ces autres régions, ce même mot a aussi le sens de « rêver ». Quand on parle de culte totémique, la question : « Que rêvez-vous ? », équivaut à celle-ci « Quel est votre totem ? » et reçoit la même réponse ».

M. Elkin observe avec raison qu'en identifiant ainsi la période mythique, et son contenu, avec le rêve, désigné par le même mot, ce n'est pas le rêve passager d'une nuit que ces Australiens ont dans l'esprit. « Cette sorte de rêve est pour l'indigène une expérience objective réelle, d'où les obstacles du temps et de l'espace ont disparu, et par laquelle le songeur reçoit des informations de haute importance. » Expérience objective, expérience réelle : le mot est venu pour ainsi dire tout seul sous la plume de M. Elkin. Expérience mystique, ajouterai-je, puisque ce rêve met le vivant en contact avec les êtres du monde invisible.

« Autre raison pour que totem et rêve soient désignés par le même mot *(bugari)*. C'est dans un rêve que le père apprend quel sera le totem du fils qu'il va avoir. En fait, selon la théorie de la conception commune aux Karadjeri et à toutes les autres tribus de la région de Kimberley, le père « trouve », c'est-à-dire aperçoit dans un rêve, ou peut-être dans une vision à l'état de veille, l'enfant que sa

femme mettra au monde. L'endroit où il a le rêve devient le *ngura* (emplacement sacré) de l'enfant, tandis qu'un rêve associe l'enfant à son totem, son *bugari (l'y* fait participer) [83]. »

Pouvons-nous, quelque effort que nous fassions, nous représenter ces participations comme le fait l'Australien ? Nous les représenter d'ailleurs ne suffirait pas encore. Il faudrait aussi, et surtout, en faire vivre en nous l'expérience, en sentir la chaleur. Comment susciter en nous l'émotion qu'éveille chez lui le terme *bugari* avec tout ce qu'il implique de sacré ? Le rêve, expérience mystique, lui procure beaucoup moins des représentations qu'une communion immédiate et intime avec la réalité spirituelle où il sent que sa propre existence se fonde.

De là, le caractère particulier, si marqué, de son totémisme. « Totem, dit encore M. Elkin, ne désigne pas seulement une parenté avec une espèce (animale ou végétale), mais aussi avec l'histoire sainte de la tribu et ses institutions ; en même temps, sa relation avec le rêve le met en rapport avec cette réalité spirituelle que l'indigène reconnaît à celui-ci ; de sorte que, dans la vie de rêve *(dream-life), une* personne est représentée par son totem... Dire qu'une personne a tel et tel totem dans les cérémonies, c'est dire qu'elle a sa part propre dans la vie cérémonielle de la tribu, cette part consistant dans les mythes et les cérémonies relatifs à son totem [84]. » Soit dit,

83 A. P. Elkin. *Totemism in* N. *W. Australia. Occania, III, pp. 265-266.*

84 A. P. Elkin. *Social organization in the Kimberley division. Oceania, II, pp. 331-332.*

bien entendu, sans méconnaître les autres aspects de ce totémisme.

Chez les Wik-Munkan (presqu'île du Cap York), il semble que le sens profond des mythes ne se révèle aussi que par le rêve. « Souvent les mythes circulent sous forme de légendes ou de contes. Mais le sens intime, réel des mythes dans leur rapport avec les cérémonies n'est connu que d'un petit nombre ; c'est la propriété particulière d'un clan. Un homme dit qu'il avait « rêve » la cérémonie dont il avait la charge, mais que son père l'avait aussi « rêvée » avant lui. Le détail des cérémonies se transmet apparemment à peu près intact d'une génération à la suivante; il semble néanmoins qu'un homme le « re-rêve » à son tour, et que c'est ainsi qu'il acquiert les capacités mystiques nécessaires pour célébrer la cérémonie [85]. » Ce témoignage, tout en différant du précédent dans la forme, s'accorde avec lui quant au fond. Ils s'éclairent mutuellement. Tous deux tendent à montrer que le sens profond, la fonction vitale essentielle des mythes restent inconnus de qui n'a fait que les entendre, et ne sait que les répéter. Il y faut davantage : une expérience réelle, un contact immédiat, une participation avec la réalité transcendante (et, d'un autre point de vue, immanente), dont ils sont l'expression et le véhicule. Cette expérience, les Australiens la trouvent dans le rêve.

Non loin des Wik-Munkan, chez les Koko-Ya'o, M. Donald F. Thomson a observé des croyances un peu différentes de celles-là, mais semblables pour l'essentiel.

85 Ursula H. Mac Connel. *Myths of the Wik-Munkan and Wik-Natara tribes. Oceania, VI, p. 66. (1935)*

Eux aussi associent étroitement la période de rêve *(dream-time),* la vie de rêve *(dream-life)* et l'emplacement mythique *(story-place).* Comme dans les tribus voisines, chacune de ces expressions se rapporte à l'un des aspects, complémentaires les uns des autres, de la réalité mythique à laquelle l'homme se sent participer. Et c'est par le moyen du rêve que cette participation est sentie. L'auteur insiste particulièrement sur les rapports du rêve avec les emplacements sacrés. « Les Koko-Ya'o appellent *yorndäl* un principe (à la fois spirituel et matériel), qui relie l'individu à son totem maternel, et qui, lorsque la fontanelle du crâne de l'enfant se ferme, s'en va au pays de sa mère [86]. A partir de ce moment, l'indigène, dans sa « vie de rêve », fera des visites fréquentes à l'endroit où son *yorndäl* réside... Souvent un homme demandera à un autre où se trouve son *yorndäl.*

« Le *yorndäl* est intimement associé avec la « vie de rêve ». L'emplacement où il réside s'appelle aussi «emplacement de rêve » (dream-place). Aussi est-ce la même chose, si un homme demande : « Où est votre *yorndäl ? »* ou bien : « Où rêvez-vous ? » Durant la vie entière, quand un homme rêve, son *mipi* se rend à cet endroit pour y rejoindre son *yorndäl... Si* cet endroit est une lagune ou un cours d'eau, il peut, dans son rêve, y nager avec son grand-père paternel et aussi avec les autres totems du territoire du clan de sa mère. Si son totem personnel est un oiseau, il peut rêver qu'il vole là

86 Donald F. Thomson. *The hero cult, initiation, and totemism on Cape York. Journal of the royal anthropological Institute, LXIII, p. 493.*

en sa compagnie... Grâce à ses rêves, un homme savait toujours où résidait son *yorndäl* [87]. »

Il faut prendre garde, ici, a une confusion possible. Le *yorndäl,* tout en participant à l'emplacement sacré du grand-père maternel, est un principe individuel, non un totem de clan; l'endroit où il réside, et que l'homme fréquente en rêve, n'est pas nécessairement un centre totémique. Néanmoins, comme dans les tribus citées, plus haut, les totems de clan, chez les Koko-Ya'o, sont, eux aussi, intimement liés à la vie de rêve. « Lorsque les membres du groupe auquel un homme appartient rêvent de son totem pendant qu'il est en voyage, ils savent qu'il va bientôt arriver. Dans un voyage que je fis au fleuve Edward, sur le golfe de Carpentaria, j'avais, emmené avec moi un homme de la tribu Ompelä qui me racontait souvent ses rêves. Il me dit que s'il était sur le chemin du retour, sûrement son groupe verrait en rêve des cuscus (son totem), et saurait ainsi qu'il était en route pour revenir. Si, au contraire, c'était lui qui en rêvait, cela voudrait dire que sa petite-fille (qui naturellement héritait de ses totems de clan), était tombée malade. Peu après, il me dit qu'il avait fait ce rêve par deux fois, en ajoutant : « Peut-être bien que: Almpanu est malade [88] !»

87 *Ibid., pp. 497-498.*

88 *Ibid., p.* 501. - Cf. un récit singulièrement semblable, chez W. B. Grubb. *An unknown people in an unknown land, p. 103, où* un Lengua, pour avoir entendu en rêve un certain oiseau, croit que son enfant, qui est au loin, est tombé malade. Grubb ne dit pas que l'oiseau soit un totem de cet homme.

*
**

La fonction caractéristique du rêve, dans ses rapports avec les mythes, n'a pas été observée seulement en Australie. On l'a signalée aussi ailleurs, en Californie par exemple. La comparaison des faits californiens avec les australiens est instructive, d'autant plus peut-être que les institutions de ces primitifs offrent peu de ressemablance entre elles.

Chez les Yuma, « pour remplir n'importe quel devoir publie, le pouvoir obtenu par le moyen du rêve est indispensable... Beaucoup de personnes sont des « songeurs ». Les chefs, les chanteurs, les orateurs aux funérailles, obtiennent tous leur pouvoir par le rêve... Comme Krœber ledit au sujet des Mohave, « les croyances shamanistiques et les pratiques thérapeutiques s'enchevêtrent inextricablement avec la mythologie de la tribu... et le tout dépend étroitement des rêves des individus [89]. » Ici donc, de même qu'en Australie, le rêve - du moins d'une certaine sorte - n'est pas regardé Comme un fait proprement individuel. Il a avant tout une haute fonction sociale. Sans les pouvoirs qu'il confère à telle ou telle personne, et dont il est l'unique source, diverses tâches, indispensables pour le bien-être et la vie du groupe, ne pourraient être accomplies. Dans la pensée des Indiens, ces pouvoirs, de nature mystique, sont toujours impartis, à ceux qui en reçoivent le privilège, par les êtres du monde invisible. Or, bien que ces êtres

89 C. D. Forde. *Ethnology of the Yuma Indians. Publications of the University of California Press. Anthropological series, XXVIII, pp. 181-182.*

fassent sentir leur action de diverses manières, les Indiens ne connaissent d'autre façon de communiquer avec eux que les rêves - ou des visions qui en sont très voisines.

Comme les Australiens encore, les Yuma n'attribuent cette fonction qu'aux rêves dont le contenu atteste l'origine, c'est-à-dire qui sont d'évidentes expériences mystiques. « Dans l'esprit des Indiens, sinon dans leur langage, il y a une distinction nette entre le rêve qui ,confère un pouvoir (rêve-vision), et le rêve moins significatif de la vie quotidienne. Sans doute quelques formes de celui-ci peuvent approcher du rêve-vision en ce qui concerne le caractère surnaturel; ce peuvent être, par exemple, des présages annonçant le succès ou avertissant d'un danger, ou renseignant sur des événements lointains. Un esprit, mal défini, peut en effet être associé à de tels rêves. Mais le vrai rêve-vision provient de Kumastamxo ou d'un des esprits ancestraux. C'est une expérience d'une signification formidable, qui, en même temps, se conforme à un type bien défini. Elle comporte en général un voyage au théâtre de la création, ou à l'une des montagnes qui furent visitées par Kukumat ou par Kumastamxo. Comme dans les visions, l'ouïe joue un rôle considérable dans ces rêves. Le songeur s'y entretient avec un esprit, qui lui enseigne certains chants [90]. »

La conversation avec un esprit, nous l'avons vu tu chapitre précédent, était l'élément essentiel de la vision si passionnément désirée par les jeunes gens, à l'époque de la puberté, dans un grand nombre de tribus de

90 *Ibid., pp. 201-202.*

l'Amérique du Nord. Les épreuves auxquelles ils se soumettaient rappellent à certains égards celles qui, ailleurs, font partie de l'initiation, et par exemple, en Australie, de l'initiation des medicine-men. Elles servent, comme elles, à plusieurs fins, dont la principale semble être de procurer à celui qui les subit le privilège d'entrer en communication directe avec un ou plusieurs êtres du monde invisible. Cette expérience mystique est le gage du don que leur faveur va lui accorder. Toutefois, l'initiation du medicine-man lui confère une compétence générale; en cas de besoin, pour faire face à un danger, dans des circonstances critiques quelles qu'elles soient, le groupe se tournera vers lui et se fiera à son intervention. Tandis que dans les tribus de l'Amérique du Nord dont nous parlons, le jeune homme gratifié d'une vision par un esprit reçoit de lui un pouvoir, ou au plus un petit nombre de pouvoirs strictement définis: par exemple le privilège d'assurer à la tribu tel avantage à la chasse ou à la guerre, de guérir telle maladie, etc. L'idée d'un pouvoir de ce genre acquis en rêve ou dans une vision ne se sépare pas de celle d'un esprit protecteur *(guardian* spirit), qui en surveille jalousement l'emploi. Mécontent de l'usage que son protégé en fait, il le lui enlèvera ; en cas contraire, il le renforcera. Parfois, il ré-apparaîtra, pour assister l' « orateur » ou le « docteur» dans l'exercice de sa fonction.

« Il y a aussi de ces esprits protecteurs, de rang inférieur, qui ne confèrent pas de pouvoirs, mais qui écartent les dangers, ou viennent au secours de l'homme,

s'il se trouve en grand péril. Ceux-ci ne se manifestent pas en des rêves-visions [91]. »

Sur un point très important, - et sans méconnaître de multiples différences - ces rêves-visions se rapprochent singulièrement de ceux dont se compose la « vie de rêve » des Australiens. Comme eux, ils sont liés aux mythes de la façon la plus étroite. Comme eux, ils donnent à celui qui les a le sentiment de participer pleinement à la vie de certains êtres mythiques. On ne nous dit pas, il est vrai, que dans ces tribus californiennes, comme en Australie, un seul et même mot désigne à la fois le rêve, et la période mythique avec son contenu. Pour autant que nous sachions, aucun terme, dans leurs langues, ne correspond à *alchera, bugari, ungud,* etc. Mais l'analogie n'en reste pas moins frappante. Ainsi, « il est évident que Joe Homer (cet Indien dont la *Mythologie primitive (p. XXV)* a cité de remarquables propos touchant les rapports du mythe et du rêve) croit qu'il avait commencé à avoir des rêves - (rêves-visions) avant d'être né [92]. Les rêves, sur quoi repose son pouvoir en tant qu'autorité en matière de cérémonies et d'enseignement religieux, étaient surnaturels en deux dimensions (c'est-à-dire affranchis des conditions du temps et de l'espace ; on a vu plus haut, p. 108, la même expression employée au sujet de rêves australiens). Kroeber a constaté des faits semblables chez les Mohave. Non seulement Joe Homer a visité Avikwamé (la montagne mythique) ; mais il avait aussi remonté le cours entier du temps, de sorte que, lorsqu'il y arriva, le *keruk* (grande fête des morts) originel

91 *Ibid., pp. 20-22.*

92 Harrington. *A Yuma account of origins. Journal of American Folklore, XXI, p. 326.*

- c'est-à-dire mythique - s'y célébrait justement. Il fut instruit par Yalak (l'Oie) un des esprits ancestraux qui participaient à la cérémonie. Maintenant, lorsque cette cérémonie funéraire se célèbre, Joe Homer y tient le rôle de Yalak; et lorsqu'il en expose les détails, il parle de lui-même comme de l'Oie [93] ».

On reconnaît là tout de suite les traits essentiels du complexe mythique australien : le temps « où il n'y avait pas encore de temps » ; la fondation d'une cérémonie par des héros mythiques, qui sont souvent aussi des ancêtres totémiques à la fois animaux et humains ; la communion des vivants qui célèbrent aujourd'hui la cérémonie avec l'ancêtre qui l'a instituée dans cette période; et enfin la participation-imitation en vertu de laquelle la cérémonie célébrée aujourd'hui tient son efficacité du précédent mythique qu'elle reproduit.. Tout cela fait corps avec les rêves-visions, comme, en Australie avec la « vie de rêve ». Une telle concordance ne saurait être due à une coïncidence fortuite. Il faut donc qu'elle trouve sa raison dans l'orientation propre à la mentalité de ces primitifs, qui permet seule de rendre -compte de ce que sont pour eux mythes et rêves.

D'autres faits, recueillis aussi en Amérique du Nord, viennent corroborer cette conclusion. En Californie encore, « il y a des preuves que tous les chants des Pima proviennent de rêves, comme ceux des Yuma [94] ». - Sur le Bas-Colorado, « les chants provenaient évidemment de rêves... ils avaient pour objet de décrire ,par allusion les

93 *C. D.* Forde. *Ethnography of the Yuma Indians, pp. 203-204.*

94 L. Spier. *Cultural relations of the Gila river and lower Colorado tribes. Yale University Publications in anthropology, III, p. 12. (1936).*

expériences du songeur... La différence de contenu dans les cycles de mythes s'explique par la ,différence de contenu des rêves. Beaucoup de cycles du Bas-Colorado, qui racontent les excursions du songeur dans la période mythique, ne sont au fond que des mythes rapportés dans des chants par allusion [95] ». - « Il est important de remarquer, écrit miss Denmore, que tous les chants associes au « pouvoir des esprits » passaient pour avoir été « acquis dans des rêves ». Cela veut dire qu'ils s'étaient présentés d'une manière considérée comme surnaturelle à l'esprit d'un homme qui ,avait l'espoir de telles expériences, et qui s'était mis dans l'état physique et mental où l'on pensait qu'elles se produisent. Souvent on croyait que le chant provenait d'un être surnaturel (communément appelé esprit) qui promettait assistance en cas de besoin [96]. »

Enfin, les rêves-visions, de par leur nature même d'expériences mystiques privilégiées, révèlent souvent une désignation devant laquelle tous s'inclinent. Chez les Huichol (Mexique), les fonctionnaires sont choisis d'une façon très originale. La décision est aux mains, ou plutôt dépend des rêves, d'un vieillard connu sous. le nom de « Kawitero ». Le jour de la Fête-Dieu, chaque fonctionnaire fait présent d'une bouteille au Kawitero, et ils lui disent de rêver qui devra être leur successeur.. Au mois d'octobre, ils se réunissent de nouveau avec lui, pour lui demander le résultat de ses rêves, et il leur - donne les noms des nouveaux fonctionnaires. Il arrive parfois que dans son rêve la première personne qui lui apparaît est

95 *Ibid., p. 7.*

96 Frances Denmore. *Rhythm in the music of the American Indian. Annaes do XX Congresso internacional de Americanistas, 1, p.* 89.

rejetée par le peuple. Alors le Kawitero exerce une sorte de veto, et il a recours à un autre rêve. Jamais sa décision n'est discutée [97].

*
**

La procédure électorale des Huichol peut paraître singulière. Cette impression s'atténue, et même s'efface, quand on rapproche de leur méthode des pratiques analogues extrêmement répandues, par exemple l'oniromancie en usage dans l'antiquité classique. Dans nombre de sociétés primitives, des choix encore plus, importants, des actes d'où dépend tout à l'heure la vie ou la mort du groupe sont remis à la décision des rêves. Au besoin, on en provoque. Lorsque, avant de courir un risque, on veut avoir l'avis d'un mort, on fera en sorte qu'il apparaisse la nuit suivante, pendant qu'on dormira. Ce qui n'exclut nullement les autres procédés. de divination, très nombreux comme on sait. Pourtant cette consultation des morts semble parfois jouir d'une sorte de prérogative, comme si les révélations obtenues d'eux dans les rêves avaient une valeur et une autorité particulières.

Par exemple, Hans Staden, cet Allemand du XVIe siècle qui fut quelque temps prisonnier chez les Tupi-lnbà du Brésil, rapporte qu'ils n'osaient jamais livrer bataille avant d'avoir été rassurés par des rêves sur l'issue du combat. « Quand vint le soir, le chef Konyan Bebe parcourut le camp dans la forêt, harangua ses gens, et

97 O. Klineberg. *Notes on the Huichol. American anthropologist,* XXXVI, p. 450. (1934)

leur dit qu'ils étaient maintenant près du pays de l'ennemi; chacun devait faire attention au rêve qu'il aurait la nuit suivante, et prendre garde de n'en avoir que d'heureux. Ce discours fini, ils dansèrent avec leurs idoles *(tamaraka)* et dormirent ensuite. Lorsque mon maître se coucha, il me dit que je devais, moi aussi, chercher à rêver quelque chose de favorable. « Je ne prête nulle attention aux rêves ; ils sont faux », répondis-je. - N'importe, répliqua-t-il ; arrange-toi avec ton dieu pour que nous capturions les ennemis »[98]. » Cette dernière phrase éclaire le reste, s'il en est besoin. Par les rêves qu'ils sollicitent et provoquent, les Tupi-Inbà n'espèrent pas seulement apprendre de leurs dieux (c'est-à-dire, très probablement, de leurs ancêtres), à quoi ils doivent s'attendre. Ils veulent surtout être sûrs de leur appui, qui décidera de la victoire. Des rêves favorables en seront la garantie.

Dans une autre circonstance semblable, ces Indiens discutent avec leurs *payé* (devins) la question de savoir s'ils vaincront. Ceux-ci l'affirment. Néanmoins, ils leur enjoignent d'observer leurs songes, pour voir s'ils rêveront des ennemis. Si la plupart d'entre eux rêvaient qu'ils voient rôtir la chair de leurs ennemis, c'était, signe de victoire. Mais si c'était leur propre chair qu'ils voyaient rôtir, alors il leur fallait rester chez eux...

Ils ne partent en expédition que si les rêves y consentent. Quand ils approchent du territoire ennemi,

98 Hans Staden. *Wahrhafte Historia und Beschreibung eines Landes mil wilden, nackten und grimmigen Menschenfressern, welches in der neuen Welt Amerika gelegen ist,* éd. de 1929, pp. 96-97.

leurs chefs leur commandent, la nuit qui précède l'attaque, de bien retenir les rêves qu'ils auront eus.

« Je fis une campagne avec eux. Quand nous fûmes près du territoire de leurs ennemis, le soir qui précéda le jour où ils avaient l'intention de les surprendre, le -chef parcourut le camp, et leur dit de faire bien attention aux rêves qu'ils auraient la nuit suivante. Il ordonna aussi aux jeunes gens de chasser du gibier et de pêcher du poisson au lever du jour, ce qui fut fait, et le chef fit préparer le butin. Puis il ordonna aux autres chefs de venir devant sa hutte. Tous alors s'assirent à terre, en rond, et se mirent à manger. Après quoi ils racontèrent leurs rêves, et ils en furent satisfaits. De joie, ils dansèrent avec leurs *tamaraka* (sortes de rhombes) [99]. »

A travers les courts et naïfs récits de Hans Staden, la préoccupation des Indiens transparaît clairement. Ils sont disposés à attaquer, mais à condition d'être sûrs d'avoir le dessus. Or, de quoi dépend-il que la victoire soit à eux ? De leur nombre, de leur courage, de leur expérience, de leur ruse ? Cela ne suffirait pas. Il y faut encore le consentement et l'appui des puissances invisibles intéressées, c'est-à-dire très probablement, de leurs ancêtres. Comment savoir s'ils peuvent y compter ? La voie d'information la plus directe et la plus sûre est le rêve. Par lui, les morts en personne informent leurs descendants de ce qui les attend. Sous les termes employés par Hans Staden, on discerne que les Indiens s'appliquent à avoir des rêves favorables, et que le chef tient a ce qu'ils n'en aient pas d'autres ; comme si, tout en

99 *Ibid., pp. 141-142.*

demandant aux morts conseil et appui, ils pouvaient exercer sur eux une sorte de pression. Sans doute obéissent-ils en cela à une croyance très répandue chez les primitifs, que d'ailleurs ils ne se formulent pas à eux-mêmes : un désir ardent est efficace, il agit comme une cause, et fait que l'événement souhaité arrive en effet. Que les guerriers *veuillent* donc avoir des rêves favorables, - et ils les auront. Cette sollicitation est de même nature que la divination et la prière, qui, toutes deux, chez les primitifs, comportent souvent un élément obscur de contrainte. La ferveur avec laquelle le rêve favorable est recherché a, comme elles, quelque pouvoir magique.

*
**

Cette étude sommaire sur le rêve en tant qu'expérience mystique chez les primitifs trouve une confirmation dans les vues pénétrantes de M. Hallowell sur le rôle du rêve dans la religion des Saulteaux (Canada). « Il est à peu près impossible, dit-il, d'obtenir des données satisfaisantes touchant les expériences faites en rêve des protégés de certains esprits ont peur, s'ils les racontent, de se voir abandonner par eux), ou de faire un recueil de telles expériences en s'adressant à un grand nombre de personnes. Les données que j'ai pu obtenir, d'un seul informateur, rappellent les mythes d'une façon frappante... (M. Hallowell en rapporte un exemple.)

« C'est par de tels rêves que l'individu entre en relation directe avec les êtres qui, à ce qu'il croit, sont les puissances agissantes dans le monde qui l'entoure. Mais il ne les voit qu'avec les yeux de l'âme, non pas avec ceux du corps. En outre, ces êtres spirituels de l'univers constituent pour lui un *continuum* avec le monde ordinaire de la perception sensible. Ils sont parties intégrantes de la réalité, et non pas des êtres surnaturels au sens strict du mot [100] (1). » C'est-à-dire, comme j'ai essayé de l'établir plus haut, d'une part l'expérience mystique qu'est le rêve est sentie autrement que l'expérience ordinaire, - et, de l'autre, toutes deux font néanmoins partie d'une même expérience, entendue au sens large. Aucun hiatus ne les sépare ; c'est un *continuum,* comme dit M. Hallowell. Bien que senties comme distinctes, nature et surnature constituent ensemble une seule et même réalité.

« Ces Indiens croient que, par le moyen des rêves, ils obtiennent une connaissance personnelle directe des êtres spirituels de l'univers, par exemple, des « maîtres » *(bosses) ou* des « possesseurs » (owners) du monde des phénomènes, aussi bien que des autres êtres. C'est pourquoi on ne saurait trop mettre l'accent sur les rêves en tant qu'expériences prouvant l'existence des « génies » du monde. Ceux-ci, en raison de l'importance de cette source de connaissance, portent le nom générique de *pawaganak* (ce qui est vu en rêve, *pawagan;* au pluriel, *pawaganak).* De plus, c'est un dogme que ces *pawaganak,* pour la plupart, sont *seulement vus* en rêve (quoique, dans certaines conditions spéciales, on puisse

100 *A. J. Hallowell. Some empirical aspects of Northern Saulteaux religion. American anthropologist, XXXVI, pp. 398-399. (1934)*

aussi les entendre). Ainsi, pour confirmer le récit du garçon qui avait vu le *pinesi* (l'oiseau-tonnerre), le témoignage de l'homme qui en avait rêvé était nécessaire : ce n'était pas le témoignage oculaire qui avait à confirmer le rêve.

« Lors du jeûne de la puberté pour les garçons, le rêve est une institution. C'est à ce moment que les *pawaganak* (c'est-à-dire les esprits qui se manifestent dans un rêve, et rempliront la fonction de protecteurs ou anges gardiens) sont obtenus, pour servir leur protégé pendant le reste de sa vie [101]. »

Or ces rêves ne sont pas quelconques ; ils ne consistent pas en des suites arbitraires et décousues d'images et de sensations qui surgissent dans la conscience du sujet pendant qu'il dort. Les derniers mots du passage cité montrent qu'il s'agit de ces rêves-visions dont on a tant d'exemples en Amérique du Nord. Ils rappellent aussi la « vie de rêve » des indigènes australiens. Deux caractères essentiels les distinguent : 1° Ce que l'on y voit appartient au contenu des mythes ; la réalité dont on a l'expérience dans ces rêves, ce sont des êtres et des événements du monde mythique. 2° Cette expérience mystique a une valeur objective dont on ne penserait jamais à douter, si étranges ou absurdes que ses données puissent nous paraître. A tel point que l'on serait tenté de dire : c'est de croyance, non d'expérience qu'il conviendrait de parler ici.

101 *Ibid., p. 398.*

Sur ce point important, M. Hallowell introduit une considération de haute portée. Selon lui, l'opposition nettement tranchée que nous établissons entre expérience et croyance ne vaut pas pour la mentalité primitive comme pour la nôtre. L'expérience personnelle de chaque individu se modèle bien plus étroitement sur les croyances collectives de son groupe. « Un homme, dit-il, qui décrirait un animal de son imagination se ferait moquer. Personne ne voit jamais en rêve que les animaux connus par la tradition et la mythologie. En conséquence, on peut découvrir une corrélation extrêmement étroite entre l'expérience personnelle et les croyances transmises par la tradition. » A l'appui de cette affirmation, il apporte des faits. « Un exemple extrême de cette sorte d'expérience qui, bien que jugée extraordinaire, n'en est pas moins acceptée comme un fait, est l'aventure du .jeune garçon qui fut secouru par la Grande Truite.

« Il avait ramé huit ou neuf milles, jusqu'à une île du lac de Dieu pour y prendre des oeufs d'oiseau. Pendant qu'il rassemblait les oeufs, son canot se détacha et partit à la dérive. Il resta plusieurs jours dans l'île, n'avant que fort peu à manger. Un jour qu'il était assis au bord de l'eau, il entendit une voix qui disait : « Nozis (mon « petit-fils), descends ici. » La voix venait de l'eau. Il y descendit donc, et là il vit la Grande Truite. « Mets-toi « sous ma nageoire » dit-elle. Il obéit. Il s'y trouva aussi -à son aise que s'il eût été dans un wigwam. » (Il part avec la Grande Truite, qui à la fin le ramène à son père.)

« D'un point de vue objectif, aucune différence entre cette histoire, quant à son esprit et à son contenu, et un mythe ou une expérience que l'on a en rêve. En fait, il y a

un mythe bien connu où le héros, Tcakábec, est avalé par un grand poisson. Néanmoins, les Indiens font entrer ce récit dans la catégorie des *tabä'tcomoin,* c'est-à-dire des informations ou nouvelles, qui s'oppose à celle des *ätsokan,* c'est-à-dire des récits mythologiques auxquels la tradition a imposé leur forme. C'est donc une histoire « vraie », et non pas un mythe. Elle prouve la parenté extrêmement étroite qui existe entre ce qui est considéré comme expérience personnelle et le *mythe*. Elle fait pareillement ressortir le caractère unitaire de l'univers de l'expérience tel qu'il apparaît nécessairement aux indigènes eux-mêmes [102]. » En d'autres termes, pour eux, la transition de l'expérience ordinaire à l'expérience mystique est insensible.

À des esprits orientés comme les nôtres, ces deux sortes d'expérience sont loin de se présenter ainsi comme homogènes. Au contraire, nous en sentons très vivement les différences, et l'expérience qui a lieu à l'état de veille contraste pour nous avec celle qui se produit dans un rêve. Mais la mentalité primitive reste beaucoup plus indifférente à ce contraste, même quand elle l'aperçoit. Elle n'ignore pas ce qui distingue un mythe d'une histoire vraie, c'est-à-dire de la relation d'événements réellement arrivés dans notre monde actuel. Mais, en même temps, elle rangera parmi les histoires vraies ce qui, à n'en pas douter selon nous, ne peut être qu'un mythe ou un conte : par exemple, celle du jeune garçon sauvé et transporté par la Grande Truite, ou tel autre récit attesté par un grand nombre de témoins et tout à fait incroyable [103].

---

102 *Ibid., p. 396.*

103 *Cf. La mythologie primitive, pp. 273-276.*

Suffirait-il, pour rendre compte de cette attitude, d'invoquer une extrême crédulité et une confusion d'esprit propres à la mentalité primitive ? Mais elle n'est ni si crédule ni si confuse. En mille occasions, les primitifs font preuve de netteté d'esprit, de jugement, de pénétration : ce qui n'exclut pas une orientation et des habitudes mentales traditionnelles différentes des nôtres. Par elles s'explique que les mythes, pures fictions à nos yeux, soient, aux leurs, des histoires incontestablement vraies ; que le monde mythique soit senti et représenté comme réel, d'une réalité intemporelle sans doute et transcendante, mais en même temps immanente et actuelle. Il ne faut donc pas s'étonner que ni l'expérience ordinaire, ni l'expérience mystique ne soient pour eux tout à fait ce qu'elles sont pour nous. Comme on vient de le voir, ce que certaines de leurs expériences mystiques leur apportent se rapproche singulièrement du contenu des mythes. Quant à leur expérience ordinaire, positive, elle est accueillante à un point que nous avons peine a imaginer. Elle n'exclut à peu près rien comme impossible, ni du point de vue logique, ni du point de vue physique. De là résulte le caractère « unitaire » que M. Hallowell reconnaît à l'ensemble de l'expérience des primitifs, ce qu'il appelle son continuum, et cette homogénéité déconcertante de leur expérience mystique et de l'ordinaire.

Pour les mêmes raisons, la ligne de démarcation entre « croyance » et « expérience », si bien tracée dans notre esprit, paraît mouvante, fuyante, et même, en certains cas, tend à s'effacer quand il s'agit des primitifs. Non qu'ils soient incapables de sentir cette distinction ou d'en apprécier l'importance. Leur comportement habituel ne

permet pas de le supposer. Mais alors la difficulté subsiste. Comment ce qui, selon nous, est indubitablement une croyance, peut-il être pris par eux pour une expérience ? - Cela s'explique, au moins en partie, par l'ambiguïté inhérente à l'emploi de ces termes : « croyance », « expérience », qui semblent si clairs. Commodes et suffisamment définis pour la description et l'analyse de notre vie mentale, ils ont enregistré, pour ainsi dire, des résultats acquis peu à peu par notre psychologie et notre théorie de la connaissance, et ils portent ainsi la marque de notre civilisation. Si on les transporte tels quels, avec ce qu'ils impliquent, dans l'étude de la mentalité primitive, ils deviennent une cause d'embarras, et une source d'erreurs. Car ce faisant, on revient, sans y prendre garde, à ce postulat qui semble évident par soi et que j'ai pris soin d'écarter dès le début de ce travail : à savoir, qu'il y a une définition de l'expérience universellement et seule valable, et qu'une prétendue expérience qui ne s'y conforme pas ne mérite pas d'être nommée ainsi. Ce postulat n'est effectivement mis de côté que si nous renonçons à tirer argument des termes « croyance » et « expérience», pris sans précaution dans le sens que leur donnent habituellement nos philosophes et nos psychologues. A cette condition, la difficulté qui nous arrêtait tout à l'heure cesse de paraître insoluble.

A l'appui de ces vues, voici un dernier fait caractéristique, rapporté par M. Hallowell. « L'expérience suivante d'une rencontre avec un ours qui m'a été racontée par le chef du groupe des Pekangikum, montre comment l'idée que les ours comprennent le langage des hommes, a reçu la confirmation de l'expérience.

« Un jour de printemps j'étais allé à la chasse... Je vis des traces d'ours toutes fraîches. Je marchais au bord de la rivière, et en arrivant aux rapides, je vis un ours qui venait à ma rencontre sur le sentier que je suivais. J'allai me poster derrière un arbre, et quand l'animal fut à peu près à trente yards de moi, je fis feu. Je le manquai, et avant que je pusse recharger mon arme, l'ours vint droit sur moi. Il paraissait furieux ; je restai immobile. J'attendis là, au pied de l'arbre. Aussitôt qu'il fut tout près de moi, et se dressa sur ses pattes de derrière, j'appuyai contre son Cœur la crosse de mon fusil, et je le retins là. Je me rappelais ce que mon père m'avait souvent dit dans ma jeunesse, qu'un ours comprend toujours ce que vous lui dites. L'ours commença à mordre la crosse de mon fusil. Il y mit même ses pattes, comme ferait un homme qui voudrait tirer. Le tenant toujours à distance du mieux que je pouvais, je lui dis : « Si tu tiens à la vie, va-t-en ! » Il lâcha le fusil et s'éloigna. Je ne l'importunai pas davantage.

« Ce récit met en lumière comment la croyance générale que les ours comprennent ce qu'on leur dit, inculquée à ce chef dès son enfance par son père, a influencé sa conduite en face d'un de ces animaux. L'illustration est frappante, puisque c'est le narrateur qui souligne expressément lui-même l'influence de la croyance sur sa façon d'agir [104]. »

Il aurait été difficile, en effet, de persuader à cet Indien que les ours ne comprennent pas la parole

104 *Ibid., p. 398.*

humaine; il avait fait personnellement l'expérience du contraire. Il comptait d'ailleurs que l'ours le comprendrait. Son père le lui avait toujours dit, et personne autour de lui n'en doutait. J'ai eu l'occasion de mentionner ailleurs [105] cette croyance qui est extrêmement répandue dans les régions les plus diverses, et de citer des expériences toutes pareilles à celle de l'Indien de M. Hallowell.

Malgré ces témoignages concordants, et dont on ne peut suspecter la sincérité, nous avons peine à prendre ,tu sérieux ces « expériences », et à y voir autre chose que des mythes, des contes, des visions ou des rêves de type traditionnel. Mais, encore une fois, n'est-ce pas imposer comme seule acceptable notre notion de l'expérience ? Jamais l'expérience, telle que nous la définissons, n'attestera qu'un ours comprend le langage de l'homme. Il est vrai. Mais si nous rejetons ainsi les expériences qui ne satisfont pas à cette définition, les primitifs ne le font pas. Ils ne voient aucune raison de le faire. En d'autres termes, des expériences qui ne sont pas, qui ne peuvent pas être réelles pour nous, le sont pour eux. Là est le point sensible, d'où tout le reste dépend. Nous disons qu'ils « croient » que le monde mythique a été réel, et l'est toujours, que l'ours a compris ce que l'Indien lui disait, etc. C'est encore admettre implicitement, c'est postuler que leur orientation et leurs habitudes mentales ne diffèrent pas des nôtres, et ne doivent pas s'en écarter. En fait, dans tous les cas de ce genre. ils n'ont pas conscience de « croire », mais bien de sentir, d'éprouver la réalité de l'objet, non moins que lorsqu'il s'agit des

105 *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, pp. 88-89.*

êtres et des événements du monde qui les entoure. Sans doute, quand cette réalité est mystique, ils ne la confondent pas avec l'autre. Mais ils ne l'en séparent pas non plus. Ils passent continuellement de l'une à l'autre, sans surprise, et le plus souvent sans réflexion.

Ce n'est pas là un paradoxe, ni une « vue de l'esprit » à l'appui d'une théorie. La remarque en a été faite plus d'une fois, en termes formels ou implicitement, par des observateurs qualifiés. Sans doute ils ne posaient pas la question dans les termes abstraits employés tout à l'heure; ils cherchaient simplement à s'expliquer l'attitude mentale des primitifs à l'égard à la fois du monde tangible et du monde mythique. Ainsi M. Birket-Smith écrit à ce sujet, dans son livre récent sur les Eskimo : « Là où finit la connaissance certaine, la mythologie commence. Mais le passage est tout à fait insensible. C'est *nous* qui mettons une différence entre le naturel et le surnaturel, autant que nous le permet notre connaissance des lois de la nature. Mais, pour l'Eskimo, cette différence n'existe pas. Car, pour lui, le « surnaturel » est, à tout point de vue, aussi normal que le monde de tous les jours, le monde tangible où il se meut [106]. » - De même, à l'autre bout du monde, chez les Mélanésiens de la Nouvelle-Irlande. « Les croyances surnaturelles font partie de la vie quotidienne de l'indigène. Il ne les considère, à aucun point de vue, comme différentes du reste de ce qu'il sait. L'un n'est pas plus rationalisé que l'autre, ni non plus, plus ésotérique [107]. »

106 Kaj Birket-Smith. *The Eskimos, p. 160.*
107 H. Powdermaker, *Life in Lesu, pp. 306-307.*

La netté de ces deux témoignages ne laisse rien à désirer. Ils suffiront sans doute, à titre de spécimens, à en représenter beaucoup d'autres non moins formels. Nous admettrons donc le *continuum* de M. Hallowell, c'est-à-dire que des objets et des faits appartenant à la surnature sont donnés aux primitifs dans des expériences, mystiques sans doute, mais enfin « expériences » au sens plein du mot, « expériences » au même titre que les autres.

Cela posé, il faut reconnaître que, de notre point de vue, il reste malaisé de ne pas voir dans ces expériences simplement ce que nous appelons des croyances. C'est une impression qui provient de nos habitudes de vocabulaire, et à laquelle il nous est impossible de nous dérober. - On peut la comparer à ces illusions d'optique que nous connaissons pour telles, mais qui se produisent tout de même dès que l'objet nous tombe sous les yeux. Ainsi, dans les expériences mystiques dont il vient d'être question, le contenu reflète évidemment des croyances traditionnelles, transmises de génération en génération : croyance en la réalité de la période et du monde mythiques; croyance aux pouvoirs de la Grande Truite ; croyance à la faculté chez les ours de comprendre le langage humain, etc. Nous nous sentons irrésistiblement portés à en conclure : ce ne sont donc pas là des expériences, quoi qu'ils en disent ! Tant il nous semble évident que, ces croyances étant sans fondement, il est impossible que l'expérience les vérifie. Or, cette conclusion repose sur la définition, le postulat, le jugement de valeur que nous avons convenu d'écarter : à savoir, qu'une expérience non vérifiable directement ou indirectement n'en est pas une. Mais les primitifs ont, au

contraire, le sentiment d' « éprouver » le contact de la réalité surnaturelle, c'est-à-dire d'en avoir l'expérience directe et actuelle. Ces expériences confirmeraient leurs croyances, si elles en avaient besoin. Que de fois, dans des civilisations plus avancées que les leurs, ne s'est-on pas senti fortifié par l'expérience dans des croyances qui, plus tard, ont été reconnues vaines !

Nous n'avons pas à entrer ici dans le problème général des rapports de la croyance et de l'expérience. Retenons simplement que, chez les primitifs, par une sorte d'action réciproque, d'une part l'expérience mystique semble fonder la croyance correspondante, et de l'autre, les croyances collectives fournissent presque toujours le contenu des expériences mystiques et les schèmes sur lesquels elles se modèlent. Cela ressort de la discussion qui précède, et, non moins clairement, des méthodes suivies par les primitifs pour atteindre les fins qu'ils se proposent. La seconde partie de cet ouvrage en apportera de nombreuses preuves. En voici, dès à présent, une caractéristique, empruntée à l'ouvrage récent de M. F. G. Speck sur les Naskapi du Labrador. Ces Indiens « qui doivent à la chasse leurs seuls moyens d'existence, ont formé, pour se rendre maîtres des « esprits » des animaux, un système d'action spirituelle aussi complet et aussi bien organisé que leurs procédés et leurs armes de chasse sont efficaces pour parvenir à tuer le gibier... Chaque chasseur heureux est plus ou moins un magicien qui s'adapte à un royaume de l'inconnu dont il se sent entouré, et dont il pense voir partout des preuves aussi évidentes que celles que ses mains peuvent saisir... Il arrive à cette théorie par un processus d'expérience personnelle, qu'il interprète par le moyen des suggestions

imprimées dans son esprit par les schèmes héréditaires dans sa tribu ».

La terminologie de M. Speck est abstraite, mais sa pensée est claire. La chasse, qui seule permet à ces Indiens de subsister sous le climat du Labrador, se règle sur une double expérience : celle que procure l'observation positive des mœurs des animaux, et l'expérience mystique (non moins positive à leurs yeux) qu'ils ont des « esprits », c'est-à-dire de la vie invisible de ces mêmes animaux. De là une double technique, ou plutôt la nécessité de joindre aux armes et aux ruses du chasseur les opérations magiques qui, agissant sur les animaux, assureront le succès. D'ailleurs les Naskapi ne réfléchissent pas plus sur leur expérience mystique que sur l'autre. Elles s'imposent toutes deux avec une force égale. De même, leur technique se règle à la fois sur l'une et sur l'autre ; les modalités en sont fixées par la tradition. « Le Naskapi apprend que deux choses lui sont nécessaires pour vivre : « travailler », c'est-à-dire chasser, dresser des pièges, pêcher, fabriquer les instruments que cela exige, et s'en servir ; et puis « faire monta (manitou) : mot indigène dont nous pouvons difficilement saisir le sens, mais qui représente quelque chose d'assez voisin de notre idée de force invisible. Les deux sont d'importance égale, et inséparables dans sa pensée. Ce qui veut dire que dans l'activité humaine qui poursuit des fins positives, un facteur spirituel est aussi important qu'un facteur physique. Nous pouvons appeler cela religion. Toutes les phases de la vie de l'indigène en sont imbues... L'attirail du chasseur, ses vêtements, ses ornements, selon la représentation qui en est impliquée dans la croyance indigène, sont quelque chose de spirituel aussi bien que

de pratique dans leur pouvoir d'agir. Des forces surnaturelles règnent sur la vie de ces chasseurs ; leur attitude si particulière à l'égard de la vie manifeste qu'au fond du cœur ce sont des mystiques confirmés [108]. »

*
**

Le monde mythique n'est donc pas la seule réalité invisible avec laquelle le rêve met les primitifs en contact. Cela s'observe même chez les tribus d'Australie et de Californie où l'on a constaté une si étroite parenté du rêve et du mythe. Dans un très grand nombre de sociétés plus évoluées, le monde invisible, la surnature, tend à se distinguer de plus en plus nettement du monde mythique, bien qu'il y reste apparenté par certains de ses caractères essentiels, par exemple l'intemporalité et surtout la fluidité.

De ce monde invisible qui n'est plus celui des mythes, l'expérience mystique ouvre seule l'accès, et de toutes les expériences mystiques c'est peut-être le rêve que les primitifs, de ce point de vue, jugent la plus précieuse, Sans doute, souvent, en plein jour, l'apparition de l'insolite révèle la présence et l'action d'une puissance invisible. Mais souvent aussi cette révélation reste énigmatique et simplement effrayante, sans faire connaître quelle puissance se manifeste ainsi, ni à quoi il faut s'attendre. Certes, il arrive aussi que la révélation

108 F. G. Speck. *The Naskapi, pp. 18-19. (1936)*

apportée par un rêve ne soit pas davantage explicite, et que l'on soit fort embarrassé de l'interpréter. Mais souvent elle est lumineuse. Des événements. du monde invisible, qu'ils soient actuels, ou passés, ou même à venir, y ont lieu sous les yeux mêmes du dormeur. Les êtres de ce monde apparaissent en personne dans le rêve. Ils y donnent de vive voix leurs avertissements, leurs conseils, leurs ordres. Il les voit, il les entend, il leur parle, il discute avec eux, il les supplie, etc. Je ne reviens pas sur ces présences dans le rêve qui font sur les primitifs une impression si profonde, non plus que sur l'usage presque universel de provoquer des rêves afin d'entrer en communication directe avec les êtres invisibles, surtout avec les morts.

Le rêve est ainsi, aux yeux des primitifs, l'expérience mystique qui les met le mieux en contact avec les puissances invisibles dont il leur faut connaître les dispositions : donc une expérience mystique privilégiée, on pourrait presque dire, l'expérience mystique par excellence. Dans les sociétés les plus avancées, où il a perdu ce prestige et cette autorité, persiste malgré tout le sentiment obscur, mais tenace, que certains rêves ne se produisent pas sans une raison dont on aurait tort de ne pas tenir compte. Même à des esprits où la préoccupation de l'au-delà tient fort peu de place, un avertissement, un appel mystérieux en viendra à l'improviste, sous la forme d'un rêve. Écho lointain du temps où, de toutes les expériences mystiques, le rêve était la plus immédiatement révélatrice, et remplissait une fonction quasi religieuse.

CHAPITRE IV

LA PRÉSENCE DES MORTS

Souvent il arrive que des primitifs revoient en rêve des membres de leur famille proche, de leur clan, de leur tribu, récemment enlevés par la mort. Nous connaissons aussi ces rêves, plus tristes que consolateurs. Ils causent, selon les circonstances, une émotion plus ou moins profonde et durable. Mais nous ne les prenons jamais que pour une vision purement subjective, et nous savons que tout se passe dans la conscience du dormeur. Le mort lui-même n'est pour rien dans cette apparition. Au contraire, c'est lui, en personne, que le primitif a vu, avec qui il a discuté, peut-être traité une question qui lui tient au cœur. Le mort était réellement présent.

Cette expérience que les primitifs ont souvent pendant leur sommeil, se produit aussi parfois à l'état de veille. Sans doute, il est vrai pour eux comme pour nous que les morts ont disparu. Ils sont devenus invisibles. Mais, à nos

yeux, cette disparition est sans appel, définitive. Les croyants nourrissent l'espoir, ou même la certitude, que la miséricorde divine leur accordera la grâce de retrouver, dans l'autre monde, les êtres chers qu'ils ont perdus. Mais, aussi longtemps que durera leur vie ici-bas, ils n'imaginent pas qu'ils puissent jamais les voir ou les entendre de nouveau. Qu'un mort tendrement aimé leur ré-apparaisse dans un rêve, ils savent, au réveil, que cette présence était illusoire.

L'état d'esprit des primitifs, en pareil cas, est tout autre, et aussi leur réaction. Les morts sont soustraits ordinairement à leur vue, comme à la nôtre. Mais ils ne sont invisibles, pourrait-on dire, qu'en fait, et non pas en droit. On ne les voit pas, mais ils sont là tout de même. Personne n'en doute. Cette présence devient manifeste dans les rêves. Mais elle peut aussi se faire sentir en plein jour. Quoique plus rare, cette expérience est toujours possible. Si elle a lieu, les primitifs en sont plus effrayés que surpris.

Chez nous aussi, la croyance traditionnelle est que les morts n'ont pas cessé d'exister. Elle leur attribua même plus que l'immortalité : une vie éternelle. Mais l'enveloppe charnelle se décomposant et disparaissant tout à fait, on ne se représente pas sous quelle forme l'existence actuelle des morts pourrait être perçue. Leur condition est inconnue ; on sait du moins qu'ils n'ont pas gardé leur apparence extérieure. Des histoires de revenants se racontent encore, mais elles ne trouvent guère que des incrédules.

Bien que les primitifs sachent comme nous ce que devient le cadavre, ils n'éprouvent pas la même difficulté à se représenter leurs compagnons disparus. Un mort a été retranché du groupe ; néanmoins, il est resté dans le voisinage. On l'imagine, on le voit tel qu'il était avant cette séparation. Pourrait-on le sentir encore là, à quelque distance, surveillant sans doute comment les vivants se conduisent à son égard, et n'avoir aucune représentation de son apparence actuelle ? Or ce sentiment est très fort chez les primitifs. « La mort, écrit le P. Daigre, n'est en quelque sorte qu'une passerelle séparant les morts des vivants [109]. » Des deux côtés de la passerelle, les gens sont pareils. Les morts sont simplement des vivants qui l'ont franchie. Déjà le major Ellis avait fait, chez les Ewe, une observation semblable à celle du P. Daigre. « Quand un sourd viend à mourir, les siens ne lui adressent pas la prière de ne Pas les abandonner, comme il est d'usage. Car l'âme, ou l'esprit *(ghost),* c'est-à-dire le mort, ne peut pas les entendre, étant sourd comme de son vivant. Bref, un homme, quand il meurt, ne fait que se débarrasser de son corps actuel et changer de séjour. Pour le reste, rien n'est changé [110]. » - « On dirait que vont ensemble les vivants et les morts », (réflexion de Canaques de la Nouvelle-Calédonie découvrant la ville de Sydney et traduisant leur impression de foule civilisée [111]). C'était la première grande ville qu'ils voyaient. Ils n'avaient aucune idée d'une multitude humaine comme celle qui se presse dans les grandes rues de Sydney. D'où peut venir cette foule de

109 B. P. Daigre. *Les Bandas de l'Oubanghi-Chari. Anthropos, XXVI,* p. 671. (1931)

110 *A. B. Ellis, The ewe-speaking peoples, p. 108.*

111 M. Leenhardt. *Dictionnaire de la langue houaïlou, p.* 177.

personnes qui se succèdent sans fin ? Il n'est pas possible que sur ce petit espace tant de gens vivent à la fois. Sans doute aux vivants des morts se sont réunis là. Les Canaques trouvent tout naturel que rien, dans leur apparence extérieure, ne les distingue les uns des autres.

Pourquoi alors la passerelle est-elle à sens unique ? Qui empêche que vivants et morts n'habitent ensemble ? Cette question a été en effet posée dans quelques sociétés primitives. La réponse, comme d'habitude, a pris la forme d'un mythe ou d'une légende. Par exemple, chez les Moriërs de Tinompo (centre de Célèbes), « autrefois les morts n'étaient pas enveloppés d'un si grand mystère. Il fut un temps où morts et vivants se fréquentaient librement. Mais cette période eut une lin. Un jour un vivant était allé acheter du riz chez un mort. Au moment où celui-ci voulut monter dans son grenier à riz, il dit à l'homme qui restait debout : « Ne regardez pas en l'air « lorsque je serai dans le grenier à riz. » Le vivant ne tint pas compte de cette défense. Il regarda en haut, et, sans réfléchir, fit une remarque désobligeante sur le ventre du mort. Aussitôt les morts rompirent toute relation avec les vivants. Depuis lors, non seulement les morts restent invisibles pour les vivants, mais il est devenu beaucoup plus difficile pour ceux qui viennent de mourir de se faire admettre dans la communauté des membres décédés de leur famille [112]. » Le recueil de Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea,* les ouvrages de M. G. Landtman sur les Papous de l'île Kiwai (Nouvelle-Guinée anglaise), contiennent des mythes analogues à celui-là. Dans les *Reports of the*

112 J. Kruyt. *De Moriërs van Tinompo (O. Mid. Celebes). Bijdragen lot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch-Indië, LXXX, p.* 201. (1924)

Cambridge Expedition to Torres Straits, sont rapportés des contes et des légendes où l'on voit des morts et des vivants jouer ensemble, se battre, s'épouser, se séparer, se comporter enfin comme s'il n'y avait entre eux aucune différence.

Que les morts soient ainsi des vivants simplement séparés des autres, cette croyance ne se rencontre Pas seulement en Océanie et en Indonésie. En voici quelques exemples pris ailleurs.

En Amérique du Nord, « lorsqu'on emploie des expressions comme « cette vie », « l'autre vie », on ne rend pas exactement la pensée des Cherokee. Ils regardent cette vie-ci et l'autre comme des vies différentes dans l'espace plutôt que comme se succédant dans le temps. Ils ne vivent pas, comme s'exprimerait un chrétien, une vie mortelle d'abord, et ensuite une éternelle. Ils quittent leur séjour pour « cet endroit là-bas à « l'ouest ». Ils parlent des gens qui y sont comme ils feraient d'une tribu voisine, des Creeks par exemple, ou même d'une colonie de Cherokee située à quelques jours de distance [113] ». - Selon les Sioux, les morts « ne sont pas toujours visibles pour les vivants. Parfois, on les entend sans les voir, bien qu'ils soient dans la loge avec un mortel. Parfois aussi ils se «matérialisent », épousent des vivants, mangent, boivent, fument, comme s'ils étaient des humains tout pareils aux autres [114] ».

---

113 J. Mooney and Olbrechts. *The swimmer manuscript. Bureau* of *American ethnology. Bulletin XCIX, p. 144.*

114 Dorsey. *Siouan cults. Ibid., Report XI, p. 485.*

Dans quelques tribus de l'Amérique du Sud, lorsqu'on rencontre un inconnu, on ne sait pas tout de suite si c'est à un vivant ou à un mort que l'on a affaire. Il est prudent de le demander. « Quand deux Chiriguano se rencontrent, le salut qu'ils échangent est le suivant : « Es-tu vivant ? » - « Oui, je suis vivant. » D'autres tribus de l'Amérique du Sud font usage de formules analogues. Par exemple, les Cainguá (qui, eux aussi, sont des Guarani), pour se saluer, se demandent l'un à l'autre *Reicobepa ? mot* qui a le même sens que *Ndimegno* chez les Chiriguano [115]. » - La même question se pose chez les Araguya (rio Purus). Elle y a donné lieu à une curieuse coutume dont Ehrenreich a été témoin par deux fois. Selon eux, il y a des morts capables de prendre l'aspect de vivants pour aller tuer leurs ennemis. Par suite, quand des Indiens se rendent visite, une cérémonie d'accueil est nécessaire. Les arrivants sont armés jusqu'aux dents, et menaçants. Mêmes préparatifs et même attitude chez leurs hôtes. Ensuite, silence ; enfin explication, et accord. Les femmes sont présentes, ce qui prouve qu'il n'y a pas d'hostilité réelle.

« Lorsqu'arrive un étranger, ou un invité, il est toujours possible qu'on ait en réalité affaire à un *kaniri* d'intentions hostiles, en particulier à l' « esprit » d'un homme qui a été assassiné, et qui a revêtu l'apparence de la personne qu'on attendait, afin de se venger de ses meurtriers... Comme un spectre cherche toujours a s'approcher sans bruit, les visiteurs étrangers s'annoncent

115 Domenico del Campana. *Notizie intorno ai Ciriguani. Archivio per l'antropologia, XXXII, p. 100. (1902)*

par de grands cris et des gestes animés, pour bien faire voir qu'ils sont des êtres de chair et d'os[116]. »

Enfin, pour ne pas allonger indéfiniment cette liste de faits témoignant dans le même sens, nous trouvons, dans une langue bantou de l'Afrique du Sud : « Mo-limo, esprit de quelqu'un qui est mort. Littéralement, quelqu'un qui échappe à la vue, qui est disparu[117]. »

*
**

Les morts ont beau avoir disparu et s'être rendus dans un autre pays, il peut toujours arriver que le contact avec eux se rétablisse. Expérience que les primitifs n'admettent pas seulement comme possible. En certaines circonstances, ils la sentent prochaine, imminente. Leurs efforts pour s'y soustraire prouvent à quel point ils sont convaincus de sa réalité.

Il est rare, par exemple, que ce sentiment d'inquiétude n'envahisse pas les plus proches parents d'un mort, pendant les premières heures et les premiers jours qui suivent le décès. Même là où l'on éloigne tout de suite le cadavre, là où l'enterrement est hâtif, au point d'avoir lieu parfois avant que le mourant ait expiré, on pense tout de même que le mort est encore là. On frissonne à l'idée d'un contact avec lui.

116 P. Ehrenreich. *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, pp. 67-68.*
117 *K.* Endemann. *Worterbuch der Sotho-Sprache, p.* 273.

« Les Rottineesen (Indonésie) distinguent les esprits « du dedans », c'est-à-dire ceux des hommes qui viennent de mourir, et les esprits « du dehors », ceux des hommes morts depuis longtemps[118]. » Distinction qui se retrouve à peu près partout. J'examinerai d'abord comment les primitifs prennent conscience de la présence du nouveau-mort, et comment ils y réagissent, en empruntant les faits, de préférence, à la région du Pacifique Sud.

Dans la tribu des Wirngir (nord-ouest de l'Australie,, « lorsqu'un homme est mort, son père, sa mère, la sœur et le frère de sa mère choisissent un arbre, et disposent contre le tronc deux bâtons pour les hommes et deux autres pour les femmes. Ils grimpent dans l'arbre, et le cadavre leur est passé par le père, la mère, la sœur et le frère de la mère. Ceux qui sont dans l'arbre font doucement brrr-rr-rr, pour écarter le zuari (esprit du mort, ghost), et pour empêcher qu'il ne les suive plus tard [119] ». Il est donc là, pendant que l'on hisse le corps dans l'arbre qui sera sa sépulture. Invisible, il l'accompagne. On sent sa présence, et on s'efforce de l'empêcher de s'approcher trop. Dirons-nous que c'est là une croyance, et non une expérience ? Mais ni l'un ni l'autre des concepts exprimés par ces deux termes ne convient exactement au complexe, surtout émotionnel, qu'il s'agit d'exprimer. Et puisque nous n'en avons pas de plus adéquats a notre disposition, force nous est bien de dire que c'est là une expérience mystique, dont les croyances traditionnelles ont fourni le contenu.

---

118 A. C. Kruyt. *Het animisme in den indischen archipel, p. 436.*

119 Phyllis M. Kaberty. *Death and deferred mourning ceremonies in the Forrest river tribes, N. W. Australia. Oceania, V1, p. 37. (1935)*

Les jours suivants, le mort ne s'est guère éloigné. « La veuve et tous les autres s'abstiennent de prononcer son nom ; mais, en recueillant des généalogies, j'ai observé que c'était toujours la veuve qui montrait le plus de répugnance à dire le nom de son mari... Un jour, une vieille femme qui avait refusé surprit une autre femme qui me le disait à l'oreille. Elle se mit aussitôt à pleurer, et tout le monde fut plein de componction... Le zuari se déplaçait encore librement ; il suivait partout sa veuve, et la visitait la nuit dans son camp. Elle avait peur que le seul fait de prononcer son nom ne le fît revenir près d'elle [120]. » Sa crainte est si vive qu'on a recours au moyen jugé le plus sûr pour la soustraire à cette présence. « Elle laisse la place au mort. Elle quitte la résidence et la famille de son mari, pour un long espace de temps... Chaque fois que l'on annonce que le zuari de son mari se trouve dans le camp, elle se cache [121]. » Elle ne le voit pas, il est vrai, mais elle n'en est pas moins certaine qu'il se trouve dans le voisinage, tout proche. D'ailleurs, d'autres le voient ; le medicine-man par exemple. Miss Kaberly le dit expressément [122]. On se le représente comme étant, au même moment, en des endroits différents. « L'esprit reste avec Wolara jusqu'à ce que les os soient enveloppés dans le durdu (récipient d'écorce). Mais les indigènes, sans se soucier de la logique, semblent croire aussi que le zuari demeure près du corps et suit partout la veuve [123]. »

L'obsession de la femme qui se sent suivie, ou pour mieux dire, poursuivie, surveillée, constamment guettée

120 *Ibid., p. 37.*
121 *Ibid., p. 38.*
122 *Ibid., p. 33.*
123 *Ibid., p. 39.*

par le zuari, ne prend fin qu'avec la cérémonie qui éloigne définitivement celui-ci. « On pleure sur le *durdu* (où sont contenus les os du mort), et l'effet de cette cérémonie, sur le plan mystique, est de fermer les rangs des vivants à la crainte et à la menace de la mort, à la présence du zuari [124]. » Ni la veuve, ni ceux qui l'entourent n'ont douté de la présence réelle du mort.

Le sentiment aigu, l'expérience qu'on en a, bien qu'il reste invisible, sont extrêmement communs. Si nous quittons un instant le Pacifique, nous les trouvons tout semblables en Amérique du Nord, par exemple, chez les Indiens de la Nouvelle-France. « Pour ce qui est de l'état de l'âme après la mort, elle ne l'abandonne pas incontinent; quand on le porte au tombeau, elle marche devant, et demeure dans le cimetière jusques à la fête des Morts ; de nuit, elle se promène par les villages, et entre dans les cabanes, où elle prend sa part des festins et mange de ce qui est resté le soir dans la chaudière ; d'où vient que plusieurs, pour cette considération, n'en mangent pas volontiers le lendemain [125]. » Le même P. Le Jeune écrit, à la même date : « Le P. Buteux et moi trouvâmes une troupe de sauvages qui faisaient festin auprès des fosses de leurs parents trépassés ; ils leur donnèrent la meilleure part du banquet qu'ils jetèrent au feu, et s'en voulant aller, une femme rompit des branches et des rameaux d'arbres dont elle couvrit ces fosses ; je lui en demandai la raison, elle repartit qu'elle abritait l'âme de ses amis trépassés contre l'ardeur du soleil, qui a été fort grande cet automne [126]. » - Chez les Zuñi, le mort

124 *Ibid., p. 45.*

125 *Relations de la Nouvelle-France, X, p. 142. (1636), éd. Thwaites.*

126 *Ibid., pp. 65-66.*

(ghost) liante le village pendant quatre nuits après le décès... Pendant ce temps-là la porte et la trappe de la maison doivent être laissées entr'ouvertes, afin que le mort puisse entrer et sortir comme il lui plaît; si la porte était fermée, il y gratterait, et ne se tiendrait pour satisfait que lorsqu'elle serait ouverte. Ces « ombres » peuvent être observées par les voyants, et par d'autres dans certaines conditions. Les parents ou les sœurs d'une personne morte passent la nuit auprès de l'époux survivant pendant les quatre nuits où l'on suppose que Il « esprit » est demeuré là. On met un grain de blé noir ou un morceau de charbon sous la tête de la personne en deuil, pour empêcher qu'elle ne rêve de celui qu'elle a perdu ; il apparaîtrait si elle s'éveillait [127]. »

La présence des morts est donc, sentie comme une expérience aussi réelle que les autres, bien qu'elle s'en distingue par son caractère mystique. Quoique présents, ils restent invisibles. De là, nécessairement, du vague, du flou, dans la représentation qu'on en a. Mais l'émotion n'en est que plus intense. Elle suffirait donc, et au delà, à garantir l'objectivité de cette expérience, s'il en était besoin. M. F. E. Williams l'a clairement montré, en exposant ce que les sovai (nouveau-morts) sont pour les Orokaiva. « De son vivant, l'homme a un *asisi* (âme, principe vital) ; il n'est pas un sovai, il n'a pas de *sovai*. Mais, quand il meurt, il en devient un. Sovai veut donc dire : « l'être qui survit à la mort », ou « la forme vivante « que la mort fait prendre à un être humain ». (Ce fait est général ; il n'est guère de société où l'homme qui a franchi

127 M. C. Stevenson. *The Zuñi Indians. Bureau* of *American, Report XXIII, p. 307. (1904)*

« la passerelle », tout en conservant son identité, n'entre dans une classe d'êtres qui porte un autre nom.)

« Le sovai prend diverses formes.

« 1° Parfois il est conçu comme immatériel tout en gardant des caractères humains.

« 2° On le conçoit aussi comme prenant la forme concrète d'un animal, d'un oiseau, d'un reptile ou d'un poisson.

« 3° On se le représente encore comme un monstre semi-humain, de dispositions terrifiantes, habitant la brousse.

« 4° Dans un petit nombre de cas, les sovai sont connus par leur nom propre ; ils apparaissent constamment dans les légendes, et on n'en pense pas moins qu'ils existent aujourd'hui. » (Trait qui rappelle les héros mythiques, de même que le polymorphisme des sovai fait voir que les Orokaiva les situent dans la «surnature», dont la caractéristique est la fluidité.)

« Pas un indigène, je pense, ne refuserait de souscrire à chacune de ces propositions ; aucun ne trouve de difficulté à accepter ces croyances en même temps. Laquelle des trois premières occupera son esprit ? Cela dépend uniquement de son humeur, ou du sujet de la conversation. On aurait tort de supposer qu'il puisse faire entre elles un choix rigoureux, et adopter une idée définitive et désormais invariable touchant la nature réelle du sovai. La conception qu'il en a n'est pas moins

kaléidoscopique que ses émotions. Elle change de forme et de couleur, comme il passe de l'affection à la peur ou à l'aversion [128]. »

Toutefois, ce vague de la représentation n'ôte rien à la réalité de l'expérience : le sovai est véritablement présent. Au moment où le corps va être enterré, « un homme d'âge, tenant dans une main une lance, dans l'autre un paquet d'ornements, se tient debout près du cadavre. Il en presse les pieds avec l'un des siens, comme pour appeler son attention, et il prononce solennellement ce que nous pourrions appeler un adieu...

« La lance et les ornements sont offerts - pour la forme - au mort, et on l'adjure de les offrir à son tour aux autres sovai qu'il va rencontrer. On lui dit de leur faire connaître son nom et celui de son père [129] ... »

Ces paroles sont adressées au corps, que les assistants ont sous les yeux. Mais, en vertu d'une participation instinctivement sentie, c'est au sovai que l'on parle, comme à une personne présente et qui entend ce qu'on lui dit. « Depuis que l'homme a rendu le dernier soupir, le sovai erre dans le voisinage, tout proche. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que, selon les indigènes, un homme peut mourir, et revenir à la vie. S'il est tombé dans le coma, qu'ils prennent pour la mort, ses parents et amis éclatent en retentissantes lamentations. Il est à la limite du village, à les épier. Il peut se trouver si touché de compassion qu'il revient sur ses pas; alors le cadavre est

128 *F. E. Williams. Orokaiva society, pp. 267-278.*
129 *Ibid., pp. 214-215.*

de nouveau animé [130]. » Mais ce retour est tout à fait exceptionnel. D'ordinaire, la mort ne tarde pas à devenir définitive, et le sovai ne redevient pas un vivant.

« Quand un homme meurt, on pense que son sovai est présent dans le village, sous une forme ou une autre. C'est ainsi que les gens en deuil, pendant les funérailles, peuvent tressaillir à un bruit quelconque qui se produit dans la forêt avoisinante... ils l'attribuent au sovai du mort. Un jour, en approchant d'un village où un décès avait eu lieu le matin de bonne heure, j'entendis un sifflement dans les broussailles près de la piste. Je pensai que c'était sans doute un serpent ; mais quand je posai la question à l'indigène qui m'accompagnait, il répondit de la façon la plus naturelle que c'était le sovai de l'homme décédé le matin. Un peu plus tard, j'en parlai aux habitants du village; ils me donnèrent aussitôt la même explication, sans s'être concertés avec mon compagnon. Il semble donc que la première idée du sovai soit celle de quelque chose de tout à fait impalpable et invisible, qui hante le village et qui trahit sa présence par des mouvements et des bruits [131]. »

Souvent aussi il se montre. « Il apparaît sous la forme d'un animal : wallaby, cuscus, porc, serpent.. crocodile, lézard, grenouille, anguille, chauve-souris, oiseau, poisson, etc. Bien entendu, les individus appartenant à ces espèces ne sont en général que des animaux ordinaires. Ceux qui sont des sovai se reconnaissent d'habitude à quelque chose d'étrange ou d'anormal [132]. », La

130 *Ibid., p. 269.*
131 *Ibid., pp. 270-271.*
132 *Ibid., p. 272.*

distinction entre les animaux « vrais » et ceux qui, sous cette apparence, sont des humains, est, comme on sait, très répandue. Elle dérive immédiatement du caractère mystique de certaines expériences : ici, du sentiment que le mort est resté réellement présent.

Une cérémonie finale clot le deuil. Elle relève la veuve des sévères tabous dont le mort a surveillé jalousement le respect. « Peu après la tombée de la nuit, les gens du village se réunissent ; les jeunes tenant des tambours et prêts à une danse. Tous observent un silence rigoureux. Le chef alors élève la voix, et sur une note très haute appelle le mort par son nom. Une réponse inarticulée se fait entendre, 'venant de quelque part dans la forêt. Le vieillard continue alors, sur le même ton, il invite le mort à assister à la cérémonie, à voir sa femme descendre de la maison où elle était recluse, et enfin à être présent à la fête et à la danse... Le vieillard et les autres qui écoutent semblent ne douter nullement qu'ils entendent sa voix. En fait, c'est regardé comme indispensable ; car, faute d'être encouragée par sa réponse, la cérémonie, devrait s'arrêter court. J'y ai assisté en deux occasions. A l'une d'elles, j'avoue que je n'ai rien entendu venir de la forêt qui ressemblât à une réponse du mort, bien que les indigènes prétendissent le contraire, et parussent n'avoir aucun doute. L'autre fois, il y eut une réponse très distincte, un « hallo ! » inarticulé, qui semblait plus fort qu'aucun écho que j'eusse entendu dans le voisinage. Je ne pouvais conclure qu'à la voix d'un homme qui s'était posté à quelque distance dans la brousse. Mais il vaut la peine d'ajouter que cette explication profane fut tournée en ridicule par les indigènes. Personne n'avoua avoir joué

le rôle du mort [133]. » Ce rôle est essentiel; en l'absence du mort, la cérémonie ne pourrait être célébrée. En fait, tout le monde sait qu'il est là, et qu'il va répondre à l'appel du chef. On n'a pas besoin de le voir. On sent qu'il est présent. C'est un bel exemple d'expérience mystique.

Enfin, « avant cette cérémonie finale, la veuve, me dit-on, se rend une dernière fois à la tombe de son mari. Elle y frappe la terre du pied, et elle crie au mort qu'elle va quitter son vêtement de deuil [134] »,

*
**

Chez les Manus, cette tribu du nord-ouest de la Nouvelle-Guinée dont il a été déjà parlé plus haut, les relations entre vivants et morts sont encore plus constantes et plus familières que chez les Wirngir et les Orokaiva. Le mort ne se contente pas de rôder dans le village et aux environs immédiats pendant les jours qui suivent sa fin. « Un village Manus n'abrite pas seulement les indigènes mortels, mais aussi les « esprits » *(ghosts),* des indigènes qui un peu auparavant étaient des mortels. Leurs noms sont sur les lèvres des vivants presque aussi souvent que ceux de leurs commensaux mortels. Ces morts ne vivent pas au loin, dans un séjour à part qui leur appartiendrait. Ils partagent avec les mortels les maisons du village.

133 *Ibid., p. 219.*
134 *Ibid., pp. 224-225.*

« De plus, chacun d'eux a sa maison ou sa demeure à lui, souvent, la maison qu'il habitait de son vivant. A Manus, la personnalité survit à la mort. La maison d'un homme est encore à lui après son décès. S'il est membre de la police établie par le gouvernement australien, il reste agent de police dans le monde des esprits. Il y reçoit périodiquement la visite de l'administration d'outre-tombe, il perçoit les impôts d'outre-tombe payés par les autres esprits *(ghosts)* ... Dans la pensée des mortels qui lui survivent, rien de lui n'a cessé d'être, sauf sa présence visible, ses éléments corporels [135]. »

Encore sa présence, quoique invisible, est-elle attestée par quelque chose de tangible, que les vivants ont constamment sous les yeux. « Le crâne du père du maître de la maison occupe une place d'honneur, dans une coupe de bois délicatement sculptée, suspendue en haut, à l'intérieur de la maison, juste au-dessus du seuil de l'entrée de devant. La présence de l' « esprit » dont le crâne est la relique matérielle, protège la maison, et surveille la moralité de ses habitants... Le maître de la maison s'entretient souvent avec l' « esprit » de son père [136] » (avec son père mort, qui est toujours là).

Voici - je l'abrège à regret - un de ces dialogues. extraordinaires entre un vivant et un mort évoqué par un médium auxquels j'ai fait allusion (p. 21). La scène paraît à peine croyable.

« Un étranger est venu d'un village distant d'une quarantaine de milles, pour consulter le médium Isole, du

135 B. F. Fortune. *Manus religion, pp. 9-10.*
136 *Ibid., p. 1.*

village où habite le Dr Fortune. Il voudrait savoir pourquoi sa pêche est régulièrement mauvaise. Le médium ne le connaît pas et ne sait rien de lui. Le colloque s'engage :

« *Le médium*. - *Votre Sir Ghost* est ici. Il demande ce que vous désirez apprendre.

« *L'étranger*. - *Pourquoi* ma pêche est-elle mauvaise ? Qu'est-ce que j'ai fait de mal ?

« *Le médium*. - Il dit que vous le savez fort bien. Vous le tenez secret.

« *L'étranger* (avec violence). - Qu'est-ce donc que j'ai fait ? Je l'ignore entièrement. (S'adressant directement à son *Sir ghost.)* Allons ! Sortez-le ! Parlez

Dites-le moi ! Je veux l'entendre, je veux savoir !

« *Le médium*. - Il dit qu'il faut que vous parliez le premier. Il n'admet pas la dissimulation derrière laquelle vous vous abritez.

« *L'étranger* (furieux). - Je ne parlerai pas le premier ! Qu'il parle, lui ! Il a rendu ma pêche infructueuse. C'est à lui de justifier ce qu'il a fait, et non pas à moi.

Je n'ai rien fait que je n'aurais pas dû faire. J'ai payé toutes mes dettes. Et pourtant il paralyse ma pêche.

Qu'il parle !

« *Le médium* (avec fermeté). - Il dit que c'est vous qui devez parler d'abord.

« *L'étranger*. - *Parler* de quoi ? Comme si j'avais quelque chose à cacher ! Je n'ai rien à cacher ! (il jette des regards de rage sur son *Sir ghost,* par-dessus la tête du médium, et un peu au delà, c'est-à-dire sur une présence invisible). Sortez-le ! C'est à vous de parler et de vous expliquer, ce n'est pas à moi d'expliquer pour vous ! Qu'ai-je fait ? Allons, parlez ! (La voix de l'étranger s'exaspère en un cri de fureur.)

« A ce moment, sa femme, assise auprès de lui, ne peut plus supporter cette tension entre son mari et la puissance invisible.

« *La femme de L'étranger* (à voix basse). - C'est parce que tu n'as pas payé ces pots à la femme de Taliraku.

« *Le médium*. - Il dit que votre dissimulation l'a offensé. Mais il savait que vous avez négligé de payer à la femme de Taliraku ce que vous lui deviez pour ces pots. Il attendait que vous vous soumettiez. Jusqu'à ce que vous l'ayez fait, la pêche ne vous rapportera rien. Une fois que vous aurez payé ces pots, dès le lendemain votre pêche redeviendra normale.

« *L'étranger* (encore excité). - Oui, mais il faut que je commence par acheter des pots. Et si je ne prends pas de poisson, avec quoi puis-je acheter des pots ?

« *Le médium* (avec sévérité). - Votre pêche se rétablira le lendemain du jour où vous aurez payé comme vous auriez dû le faire depuis longtemps. Pas avant [137]. »

Si l'expérience mystique consiste à se sentir au contact direct et immédiat d'êtres du monde invisible, peut-on en imaginer un cas plus net que cette discussion entre le pêcheur irascible qui se sait en faute, et son imperturbable Sir Ghost ? Si le mort était devant eux, en chair et en os, sa femme et lui ne se comporteraient pas autrement. Le verraient-ils de leurs yeux, sa voix frapperait-elle leurs oreilles, sans passer par la bouche du médium, ils ne seraient pas plus certains de sa présence. Aussi bien est-ce lui qui a le dernier mot.

En dépit du réalisme saisissant de pareilles scènes où nous voyons des primitifs aux prises avec leurs morts, cette sorte d'expérience mystique nous reste plus malaisée à admettre que celle qui a lieu dans le rêve, ou lors de l'apparition de l'insolite. Il y a de cette difficulté deux raisons principales. D'abord, dans l'impression produite sur les primitifs, au premier moment, par l'événement fatal, les éléments affectifs prédominent presque entièrement. Dès qu'on ne peut plus douter que le moribond a cessé d'entendre et de respirer, les cris et les lamentations rituelles se déchaînent, témoignages obligés d'une émotion où entrent du chagrin, de la peur, de l'étonnement, un désir de venger le mort, le besoin de se concilier ses bonnes « dispositions », la crainte que le groupe ne demeure souillé, d'autres sentiments encore. Nous sympathisons naturellement avec certains d'entre

137 *Ibid., pp. 292-293.*

eux. D'autres nous restent étrangers. Par suite, nous ne pouvons pas nous représenter exactement comment la présence actuelle du mort est sentie par les survivants. En second lieu, elle implique, pour eux, des participations qui nous déconcertent. Le cadavre qui gît là, qui achève de se refroidir, qui commence tout à l'heure à se décomposer et à sentir, est-ce l'homme qui vient de trépasser ? - Assurément non. En cessant de vivre, il est devenu un « esprit », un *sovai,* un ghost, invisible quoique présent. Mais du point de vue des indigènes, il ne serait pas moins juste de répondre : assurément oui. Car entre le cadavre et la personne qui l'a quitté, il subsiste une participation si intime qu'elle équivaut à une identité de substance. Toute action exercée sur lui retentit aussitôt sur elle. Souvent, pour que le *ghost* ne souffre pas du froid, on entretient un feu auprès du corps. Au moment des repas, on lui offre à manger et à boire. Avant d'emporter le cadavre, on lui parle à l'oreille; l'esprit entend les commissions dont on le charge pour l'autre monde, etc. Cette participation peut même persister assez longtemps après le décès, alors qu'il ne reste plus du corps que des ossements. Ainsi, chez les Manus, « Sir *Ghost* et les « esprits » (ghosts) en général sont tous invisibles et incorporels. Mais on considère le crâne comme une nécessité corporelle pour cet être incorporel. Cela fournit aux vivants un moyen d'honorer, ou d'insulter, ou même de détruire un « esprit ». Le maître de la maison, en abritant le crâne sous son toit, protège son Sir *Ghost* contre les intempéries. Si, par suite des circonstances, le crâne a disparu, on le remplace, sans inconvénient, par une noix de coco...

« Manipuler le crâne, c'est donc manipuler le Sir *Ghost;* le crâne est le moyen corporel qui met l'esprit incorporel au pouvoir des vivants [138]. »

*
**

Sous toutes les latitudes, on a retrouvé cette participation entre l' « esprit » de l'homme et ses restes mortels. Voici, à titre d'exemple, comment elle se réalise pour les Canaques de la Nouvelle-Calédonie. « Les ossements humains trouvés blanchis au soleil sont des os de *bao ;* mais les *bao* n'en continuent pas moins à vivre. Ils sont redoutés, et c'est justement pour les empêcher de revenir errer chez les vivants que dans certaines régions on accroupit et lie les cadavres. Ainsi ligotés, ils sont gênés pour se lever. C'est pour cette même raison qu'à Houaïlou, on met un bâton dans les bras des mères mortes et enterrées en position allongée, afin que, sentant quelque chose dans leurs bras, elles pensent que c'est leur enfant, et n'aient pas fantaisie de revenir le chercher [139].»

De la même façon doit s'interpréter la croyance si commune que le mort, peu après le décès, apparaît sous la forme d'un animal. C'est une participation sentie, sinon pensée, comme une identité. « Lorsqu'un homme meurt, on s'attend à voir un membre de l'espèce totémique apparaître... Les troupes de certains poissons filant dans la rivière après le décès d'un membre de leur groupe sont considérées comme la foule des « dieux » *(bao)* de ce

138 *Ibid., p. 15.*
139 M. Leenhardt. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne, p. 217.*

groupe, entourant le défunt que l'on distingue en l'un de ces animaux. Les Canaques disent que le poisson qui passe est l'enveloppe du mort, c'est-à-dire que l'esprit du mort (ko) est en lui, ou plutôt, qu'il est lui-même le mort transmué... et l'on a quelque envie de traduire, pour tâcher de serrer de plus près la pensée du Canaque, en laquelle le mort continue d'être vivant, que le poisson qui passe est la vie du défunt hypostasiée, ou même le « défunt vivant » lui-même hypostasié [140]. »

Dans son dictionnaire de la langue houaïlou, le même auteur a distingué les différents sens, liés entre eux, que les indigènes donnent au mot *bao*. Il en ressort que le *bao* n'est ni exclusivement la personne du mort, ni exclusivement son cadavre, mais plutôt chacun des deux en tant qu'il participe de l'autre, la présence de l'un étant sentie, et l'autre restant dans la pénombre, *ou vice versa,* selon les circonstances.

BAO *: a)* Le cadavre humain, la personne morte.

b) L'image du cadavre, le double qui revient, le revenant qui effraye et frappe de maladie.

c) Revenant, le *bao* se mêle aux hommes, prend leur visage. Mais il ne possède en réalité que des membres et une tête ; dans le sommeil il ronfle.

d) Le *bao* séjourne dans des régions à la surface du sol, ou souterraines, ou sous-marines. Il est pâle.

---

140 *Ibid., p. 204.*

e) Le *bao* est donc personne aussi bien que cadavre. Des deux représentations, l'une, le cadavre, s'efface du souvenir. Le *bao* prend alors une nouvelle personnalité, ,qui n'est plus redoutée nécessairement ; qui a de la puissance, qu'on cherche à se rendre propice et qu'on prie ; il est dieu ancêtre [141]. » Cette dernière expression est précisément celle dont H. A. Junod s'est servi pour désigner ce que les morts deviennent dans la pensée des Bantou méridionaux qu'il a étudiés.

Au fur et à mesure que les jours passent, l'impression causée par le drame de la mort s'affaiblit et tend à disparaître. Les sentiments perdent de leur intensité. Insensiblement l'image que l'on a du mort se transforme. Certains traits pâlissent, puis s'effacent. D'autres ressortent de Plus en plus nettement. « Il semble qu'au fur et à mesure que le souvenir du cadavre s'efface, le souvenir de la personnalité et de la figure du défunt se dégagent, et dans cette représentation tout humaine, le *ko* reprend sa place ; le *bao,* jadis redouté, est devenu l'ancêtre enrichi de tous les attributs de puissance dont l'homme est privé [142]. »

*
**

L'expérience mystique où les primitifs se sentent au contact de leurs morts diffère donc sur des points importants de l'expérience ordinaire, dont le monde -ambiant fournit les objets. Celle-ci les met en relation

141 M. Leenhardt. *Dictionnaire de la langue houaïlou, p. 49.*
142 M. Leenhardt. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne, p. 218.*

avec une réalité toujours semblable à elle-même, qui se manifeste à eux par des séquences régulières de phénomènes (bien qu'elles puissent être modifiées par l'intervention des puissances invisibles). Au contraire, l'idée qu'ils se font d'un mort est sujette à subir quelque changement ou même à se transformer suivant les circonstances, le temps écoulé depuis le décès, et surtout suivant les variations des éléments affectifs mêlés à cette représentation. Cette période s'étend, en général, du moment où l'homme a cessé de vivre jusqu'aux secondes funérailles, ou jusqu'à une cérémonie finale, une fête des morts, après quoi l'esprit est censé s'être éloigné définitivement. Désormais il ne quittera plus la place qui est la sienne, au pays des morts, parmi les autres membres de son clan [143].

Une fois installé dans l'autre monde, à la satisfaction des vivants qui n'aimaient pas à le sentir rôder aux environs, on pourrait penser qu'entre lui et eux le contact est devenu impossible. En fait, il n'en est rien. En maintes occasions, - et je ne fais pas seulement allusion aux rêves - des vivants ont l'expérience de se trouver en présence de morts qui ont depuis longtemps quitté le voisinage. Après que tous les rites nécessaires ont été dûment observés, ils sont partis pour toujours, - et les voici qui apparaissent de nouveau. On leur parle, ils répondent, et un commerce actif s'établit parfois avec eux. C'est donc que, malgré leur éloignement tant désiré, des relations sont restées possibles. Dans beaucoup de sociétés on regretterait même qu'il en fût autrement. On a surtout peur du contact avec le nouveau-mort. Mais, selon la remarque de

143 Cf. R. Hertz. *La représentation collective de la mort. Année sociologique, X, p. 56* sqq.

M. Leenhardt, avec le temps il est devenu un ancêtre, une sorte de dieu, à qui l'on adresse des prières. Souvent on pense que vivants et morts ont besoin les uns des autres, au moins à certains moments. Chez la plupart des Bantou, par exemple, les morts récents, et même parfois les autres, ont droit à des offrandes qui leur sont nécessaires. Leurs descendants n'auraient garde de les négliger. Si des morts importants d'un groupe ont à se plaindre de lui, s'ils sont mal disposés à son égard, la pluie ne tombera pas quand il faut, les récoltes seront maigres ou nulles, le bétail périra, les femmes n'enfanteront plus, etc. Il n'est pas sans exemple que des morts mécontents viennent en personne exiger leur dû.

D'innombrables témoignages attestent ces relations. Quand des primitifs en font eux-mêmes l'expérience, ils n'en paraissent nullement surpris.

Ainsi, chez les Ashanti, « dans le train-train de la vie de tous les jours, et presque dans toutes les formes de la routine sociale, on saisit çà et là des traits fugitifs qui montrent à quel point les vivants sont près des morts, et comme les morts sont à tout instant dans la pensée des vivants. Les Ashanti d'un certain âge, hommes ou femmes, ne prennent jamais de nourriture ou de boisson sans mettre un morceau de l'une, ou verser quelques gouttes de l'autre sur le sol pour les *samanfo*... Dans toute transaction d'affaires, il les a présents à l'esprit. Aucun transfert de propriété foncière n'est valable, ou du moins complet, sans rhum et sans vin : exigence où beaucoup d'Européens voient une nouvelle preuve du manque de sobriété de ces gens, tandis qu'en réalité elle a

pour but de propitier les morts, propriétaires du sol [144] ». Ces morts assistent en témoins invisibles au marché qui, sans leur consentement, ne serait pas valable. Les Européens ne se doutent pas de leur présence. Mais les Ashanti la sentent réelle.

De même, « on admet souvent que les « esprits » (les morts), sans être vus, se joignent aux vivants lorsqu'ils mangent. Si les mets refroidissent, c'est à cause des doigts des morts qui y touchent [145] ». - Les morts assistent au sacrifice qu'on leur offre, et ensuite, « quand on mange la victime, on attend, pour commencer, qu'ils aient pris leur part [146] ». - Lorsqu'on a à se plaindre d'eux, on les interpelle avec une vivacité familière qui rappelle la discussion rapportée plus haut entre le pêcheur Manus et son Sir ghost. « Abasia parla en ces termes : « Ancêtre Anudi, c'est vous que j'appelle. Entendez-vous ? Les premières pluies sont tombées ; nous vous avons apporté de la farine, en vous disant que les pluies étaient tombées, et en vous demandant si nous pouvions semer, et qu'une seule calebasse de semences puisse suffire (c'est-à-dire que la pluie ne fasse pas défaut après les semailles, et que les semences ne meurent pas, rendant nécessaire un second ensemencement). La pluie a fait défaut... C'est votre faute : vous auriez pu monter près de Dieu et nous procurer la pluie.

Mais vous ne l'avez pas fait, et cette négligence a perdu la récolte de mil... » Suit une description de la misère qui accable le groupe. Les femmes et les enfants

144 R. S. Rattray. *Ashanti, p. 137.*

145 R. S. Rattray. *Ashanti proverbs, p. 38.*

146 B. S. Rattray. *The tribes* of *the Ashanti hinterland, p. 523.*

n'ont plus rien à manger. Abasia menace de quitter le pays : alors, plus d'offrande pour l'ancêtre... « Faites un effort, et venez à notre aide avant de prendre nos offrandes ; de la sorte, quand la saison sèche sera venue, vous pourrez recevoir votre offrande, ancêtre Anudi [147].»

L'anecdote suivante, même si les noirs la prennent non pour une histoire vraie, mais pour un simple conte, fait voir comment, selon eux, un mort, sans être le commensal d'un vivant, peut lui imposer sa présence, et le force à céder à sa volonté. « Il y avait une fois un homme qui mourut, sans rien laisser. Son fils, à force de travail, acquit une vache. Son père (mort) la lui demanda, mais le fils ne lui donna que des poulets. A maintes reprises, le père revint à la charge, sans plus de succès. A la fin, il dit qu'il tuerait son fils. Un jour, beaucoup de morts se trouvaient réunis ; tous ceux qui avaient reçu des vaches de leurs fils en avaient pris la peau, et la portaient. Le père de notre homme arrive avec une quantité de plumes de poulet sur la tête. Au moment du départ, un coup de vent les enlève. Les morts se mirent à rire de bon cœur. Le père fit bonne contenance et alla chercher une massue de bois; malgré l'opposition des autres morts, il voulait frapper et tuer son fils... Celui-ci refuse encore de donner sa vache. On le mène voir la réunion des « esprits » et la scène recommence. L'homme qui avait conduit le fils lui dit : « Voilà votre père qui avec sa massue de bois tâche de vous atteindre et de vous tuer, parce que vous ne lui donnez pas de vache. Ne voyez-vous pas ses voisins qui portent des peaux de vache, et le vent qui enlève les plumes des poulets que vous lui offrez

147 *Ibid., p. 221.*

toujours ? Si vous ne lui donnez pas cette vache, vous êtes un homme mort, sachez-le. »

« Alors le fils rentra chez lui, prit une vache et la tua pour son père. Il lui en offre la peau et la chair... De nouveau il assiste à la réunion des morts. On les voyait arriver avec leur viande, en procession, son père en tête, qui marchait fièrement, une queue de vache à la main ; les autres suivaient.

« Après cela, son père lui fit du bien [148]. »

Ainsi, selon ces Ashanti, les morts, tout en vivant entre eux dans un séjour lointain, n'en entretiennent pas moins des relations avec les habitants de notre monde. Les exigences mutuelles, les échanges de bons et de mauvais procédés, les conflits entre morts et, vivants paraissent aussi naturels que si morts et vivants faisaient partie, ensemble, d'une seule et même société. Quant à concilier les croyances contradictoires, impliquées dans leur comportement à l'égard des morts, ils s'en soucient fort peu. Ils règlent leur conduite sur la tradition et sur leur propre expérience, elle-même modelée par cette tradition. Comment l'idée leur viendrait-elle de soumettre celle-ci à la critique ?

Il ne suffit donc pas de décrire et d'analyser cette expérience du point de vue de la conscience individuelle. Il faut aussi, pour la comprendre, tenir compte des éléments sociaux, trop souvent méconnus, qui y entrent pour une bonne part. Dans une étude récente, M. Driberg

148 *Ibid., p. 160.*

en a bien montré l'importance. Son travail a pour objet de faire voir que l'on se méprend, en général, quand on parle du « culte des ancêtres » en Afrique. Mais en même temps il jette une vive lumière sur le sentiment et l'idée que les indigènes observés par lui (tribus nilotiques du Soudan anglo-égyptien) ont de leurs relations avec leurs morts.

« L'âge, dit-il, est peut-être le principe de classification le plus important que l'on trouve dans les sociétés africaines [149]. Même là où l'institution des classes d'âge n'existe pas formellement, la société se stratifie en un certain nombre de subdivisions fondées sur l'âge, chacune avec son statut propre, ses obligations et ses privilèges. Là où cette institution est en vigueur, l'importance de l'âge s'affirme encore plus fortement. L'avancement de statut, qui, à la puberté, s'accompagne de changements physiques marqués, est introduit chaque fois par une série de cérémonies et de rites de passage, qui mettent l'individu en état d'entrer dans son nouveau statut. A chaque changement, les rites de passage se ressemblent généralement dans leurs caractéristiques essentielles.

« Or notre distinction si tranchée entre la vie et la mort n'est pas valable aux yeux de l'Africain. Il ne voit dans la mort qu'un changement de statut, impliquant une modification physique beaucoup plus considérable certes

149 Cf. Monica Hunt « Le culte des ancêtres (chez les Pondo, Afrique australe) est une sanction du respect dû à l'âge, fondement de tout le système politique et social. On croit que les ancêtres ont le pouvoir de faire du bien ou du mal à leurs descendants. » *Reaction to conquest, p. 266.* (1936)

que celle de la puberté, mais du même ordre, comme celles, moins profondes, de l'âge mûr et de la vieillesse. Le clan se compose de membres vivants et morts, sur un pied d'égalité parfaite, et l'organisation sociale de la communauté vivante reste opérante par delà le tombeau. L'ancien qui meurt, et qui reçoit les honneurs funèbres habituels - ce sont les rites de transition, qui lui assurent l'entrée dans son nouveau statut - appartient désormais à une classe plus âgée que les vieillards encore en vie, mais lui, comme eux, se trouve dans le cadre d'une même organisation. Quand son fils meurt à son tour, il passe lui-même automatiquement dans une classe supérieure, pour faire place à la génération qui le suit... »

De là l'importance attachée aux cérémonies funéraires. « Si elles ne sont pas célébrées, le défunt ne peut pas entrer dans le statut qui doit être le sien. Mais elles ne sont ni plus ni moins importantes que les autres rites de passage. Exactement comme un adolescent qui n'a pas passé par l'école de la puberté n'a pas de place dans la communauté, un mort reste sans statut tant que ses funérailles n'ont pas eu lieu comme il convient [150]. »

L'expression « culte des morts » implique donc, pour ne pas dire plus, un abus de mots. Les relations des vivants avec les morts ne diffèrent pas essentiellement de celles qu'ils ont entre eux. H. A. Junod disait qu'elles reposent sur le principe *Do ut des*. M. Driberg parle d'une « constante réciprocité ». Un vieillard apporte à la communauté le secours de ses conseils et de son expérience ;

150 J. H. Driberg. *The secular aspect of ancestor-worship in Africa. Supplement to the Journal of the royal African society, XXXV, pp. 9-10. (1936)*

en récompense, chaque fois qu'un animal est tué ou un repas public préparé, une certaine portion de l'animal ou du repas lui est réservée, et on la lui offre solennellement, en hommage publie. Mais la chaîne des classes superposées ne s'arrête pas à lui, et ce tribut n'est pas destiné à lui seul. Ce représentant d'un groupe encore vivant doit en transmettre une partie à la génération morte le plus récemment. Voilà ce que sont les prétendus sacrifices que les morts reçoivent. Ils ne diffèrent en rien du tribut que reçoivent les vieillards vivants, qui en transmettent simplement ainsi une partie. On les offre aux morts par reconnaissance pour les conseils donnés par ceux-ci aux vivants (car, qu'ils puissent communiquer entre eux ne fait pas doute pour l'Africain). [151] »

Le contact n'a donc jamais été entièrement rompu. L'indigène s'accommode de cette expérience mystique, comme de celle qui ne l'est pas, sans y réfléchir davantage. Elle ne soulève pas pour lui de problème. Il ne s'étonne pas plus d'être en relation directe avec ses morts (qui pourtant sont censés vivre au loin), que de percevoir les êtres et les objets qui l'entourent. Bien des coutumes extraordinaires à nos yeux ne sont que des conséquences naturelles de cette expérience. Ainsi, dit encore M. Driberg, « la mort est si peu une barrière, que les membres d'un groupe ou d'une génération continuent à former un même corps, quand les uns sont morts, et les autres encore vivants. Aussi longtemps que le dernier représentant vivant d'une génération subsiste, elle n'est pas promue au rang d'ancêtres, et jusqu'à ce que l'événement soit arrivé, les générations de vivants qui

151 *Ibid., p. 11.*

viennent à la suite de celle-là ne voient pas leur statut s'élever d'un échelon. (Cela explique peut-être pourquoi des tribus africaines, où les gens ne sont pas moins humains, ni moins bons fils que nous, hâtent la fin de leurs vieillards, estimant que ces rares survivants d'une génération virtuellement passée sont gênants au point de vue pratique.) [152] ». Il n'est pas certain que ce soit là leur seul motif. En tout cas, des faits rapportés par M. Driberg et de l'interprétation qu'il en donne. il ressort avec évidence, non seulement que l'organisation sociale de ces tribus africaines repose sur les classes d'âge, mais que les morts y sont compris avec les vivants et. en maintes circonstances, mis sur le même pied. Être en relation directe, en contact, avec un mort doit donc être une expérience fréquente. Quand elle a lieu, personne n'en est surpris.

De ce témoignage de M. Driberg, il est intéressant, de rapprocher ce qu'un indigène de l'Afrique orientale a écrit récemment sur le même sujet. « Dans la société Kikuyu, au fur et à mesure qu'un homme vieillit, son prestige grandit, en proportion du nombre de grades d'âge par où il a passé. C'est son âge qui rend un ancien presque indispensable à la vie générale du groupe : on requiert sa présence et ses conseils pour toute activité sociale... (suit une énumération des devoirs et des égards obligatoires du fils pour son père)... Pareillement, l'ancien, quand il célèbre chez lui une fête ou une cérémonie, apporte ces tributs - de nourriture et de boisson - aux esprits des ancêtres, de la même façon et avec le même respect que lui-même les reçoit de son fils...

152 *Ibid., p. 13.*

« Le commerce intime avec les esprits des ancêtres est étroitement associé à la vie de tous les jours d'un Africain... Les Kikuyu, les Masai et les Kamba ont des mots clairs et bien définis qui différencient les cérémonies où l'on est en contact avec les esprits des ancêtres d'avec celles qui s'adressent à l'Être suprême. « Prière » et « culte » ne sont jamais employés quand il s'agit des esprits des ancêtres... Les présents qu'un ancien leur offre, par exemple quand il leur sacrifie un mouton, et qu'un étranger pourrait prendre pour une prière adressée à ses ancêtres, ne sont que les tributs symbolisant les dons que les anciens défunts auraient reçus s'ils étaient ,encore en vie, et que reçoivent ceux qui vivent actuellement [153]. »

Toutefois, si les morts ne font pas l'objet d'un culte proprement dit, s'ils sont simplement des « ultra-vieillards », de qui se composent les classes les plus âgées, il subsiste entre ces classes et celles qui forment la société des vivants une différence de grande portée. En dépit ,des relations que l'on a encore, à certains moments. avec les morts, ils ont quitté notre monde, irrévocablement. De ce fait, ils sont devenus des êtres mystérieux. On ne les connaîtra jamais comme les gens avec qui l'on vit. Avoir affaire à un mort est toujours chose sérieuse. En général, on n'y tient pas. S'il est possible, on l'évite. C'est une expérience mystique, grosse de possibilités redoutables. La condition du mort lui confère des pouvoirs mal définis et, pour cette raison, inquiétants. Par prudence, on se gardera de tout contact

153 Iomo Kenyatta. *Kikuyu religion, ancestor-worship, and sacrificial practices. Africa, X, pp. 326-327. (1937)*

inutile avec lui, même si de son vivant il n'était qu'un individu sans importance.

Le Dr Fortune rapporte des propos où ce sentiment s'exprime avec franchise. « La femme de Pomo avait perdu connaissance. Comme d'habitude, on consulte un médium qui révèle que le coup vient d'une autre femme, morte récemment. Celle-ci, évoquée, et interrogée, répond : « Oui, avant ma mort personne, ne venait me voir ; on ne m'accordait pas la moindre attention. Mais, une fois morte, tout le monde s'est intéressé à moi. Pourquoi ? Peut-être pour savoir qui j'allais frapper ? Eh bien! c'est moi qui ai frappé la femme de Pomo. »

En d'autres termes, la morte (ghost) attribuait l'intérêt que l'on prenait à elle tout à coup au fait qu'en sa qualité de morte elle avait acquis des pouvoirs [154]. ». Cette appréhension paraît être générale chez les primitifs ,au moins au sujet des morts adultes). Il est à penser que les Nilotiques du Dr Driberg n'en sont pas exempts.

154 R. F. Fortune. *Manus religion, p. 380.*

DEUXIÈME PARTIE

LES SYMBOLES DES PRIMITIFS

CHAPITRE V

NATURE ET FONCTIONS DES SYMBOLES

La réalité où les primitifs vivent et se meuvent est double. L'une comprend les êtres et les objets qu'ils voient de leurs yeux, touchent de leurs mains, perçoivent, en un mot, par leurs sens; ils règlent leur comportement sur ces perceptions et sur les séquences régulières de phénomènes qu'elles impliquent. Il en existe une autre, invisible celle-là et insaisissable, peuplée d'êtres dont ils éprouvent la présence et subissent l'action, et qui se trouve ainsi non pas perçue, mais révélée. Elle les préoccupe davantage, parce qu'il est souvent difficile, ou impossible, de prévoir ce que vont faire les puissances surnaturelles qu'elle recèle, et qui peuvent toujours intervenir à l'improviste. Ces deux réalités ne forment pas d'ailleurs deux domaines séparés, situés d'un côté et de l'autre d'une ligne frontière, comme deux mondes qui

seraient extérieurs l'un à l'autre. Pour exprimer la différence que les primitifs voient entre elles, ce ne sont pas des images spatiales qui conviennent. Au contraire, la nature et la surnature leur apparaissent comme entremêlées. Bien que senties comme distinctes, elles sont données ensemble dans une expérience unique et globale, où entrent à la fois l'expérience positive ou ordinaire (réalité sensible, nature), et l'expérience mystique (puissances invisibles, surnature). C'est un des points que la première partie de cet ouvrage a essayé d'établir.

Or cette réalité invisible que leurs expériences mystiques révèlent aux primitifs leur est donnée, il est vrai, immédiatement, comme l'autre, mais non pas de la même manière. Révélation n'est pas connaissance. C'est un sentiment direct, une certitude irrésistible de la présence et de l'action d'êtres que l'on ne perçoit pas comme ceux du monde sensible. Expérience sans doute, niais de caractère essentiellement affectif, bien que l'émotion n'aille pas sans un complexe d'éléments représentatifs, stéréotypés par la tradition. Autrement dit, la distinction, entre expérience et croyance si tranchée de notre point de vue, s'estompe quand il s'agit de l'expérience mystique des primitifs. Dans certains cas elle finit par devenir imperceptible.

Cette réalité, à la fois révélée comme présente et cachée comme invisible, il est inévitable que l'esprit des primitifs cherche à l'appréhender. Comment l'insaisissable sera-t-il saisi ? Comment ce qui est révélation devient-il expérience concrète ? - En se modelant autant que possible sur l'autre expérience, en s'

« objectivant ». Ce sera une des raisons d'être et des fonctions des symboles.

*
**

« Tout être, disent les Igorotes (îles Philippines), a une existence invisible aussi bien qu'une visible. » Est-ce à dire que l'animal ou la plante visible est le symbole de l'animal ou de la plante invisible ? Ce serait là un abus de mots évident. Dans l'esprit de ces Philippins, les deux êtres, le visible et l'invisible n'en font qu'un. Leur dualité, quoique réelle, n'est pas incompatible avec l'unité. Qu'un être ou un objet soit perçu à un certain endroit par les yeux et par les autres sens n'exclut pas qu'au même moment il n'existe aussi ailleurs, soit à un autre endroit, soit hors du domaine de la nature. Un seul et même être est présent à la fois ici et là. La bi-présence, comme on sait, ne choque pas la mentalité primitive, qui n'a donc que faire de symboles en pareil cas. L'animal visible ne symbolise pas à ses yeux l'animal invisible. Il *est* cet animal.

A ce stade, on ne peut guère supposer dans ces esprits une idée claire du lien qui unit les deux termes de la dualité-unité, l'être visible et l'invisible. Comment est-il appréhendé ? Es le sentent, semble-t-il, plutôt qu'ils ne se le représentent. C'est pour eux quelque chose qui se refuse en effet à être nettement représenté. C'est une participation, et si intime, que ce qui est vrai de l'un ,des deux êtres l'est aussi de l'autre ; ce qui affecte l'un affecte l'autre de la même manière. La participation ainsi sentie

correspond - dans la mesure où l'on peut parler de correspondance entre ce qui est plutôt affectif et ce qui est proprement pensée - à ce que nous appelons communauté d'essence ou consubstantialité.

Est-il possible de préciser davantage ? Nos habitudes mentales et notre matériel de langage ne nous le permettraient guère sans témérité. Selon l'expression d'Elsdon Best, leur esprit suit des chemins par ou nous ne pouvons plus passer. Peut-être, au lieu d'essayer d'analyser des processus qui nous échappent, et que le manque de termes nous empêcherait de décrire exactement, vaut-il mieux considérer *in concreto* quelques participations qui ne sont pas des identités au sens strict du mot, et à propos desquelles on ne saurait encore parler de symboles. *L'Âme primitive (pp. 192-204)* en a cité un certain nombre d'exemples. L'homme-léopard qui a demandé à M. Hutton de le sauver se sent solidaire de soit léopard qui vit dans la jungle voisine, au point que si l'animal est tué, il meurt sûrement lui-même. Tout le village en est aussi convaincu que lui.

Mais d'autres faits, cités aussi par M. Hutton, montrent que ces Nagas ne se représentent pas une identité de l'homme et de l'animal au sens strict du mot. Un homme meurt le 19 juillet 1916, du fait que le 30 juin précédent le léopard occupé par son « âme » a été tué. Il a donc pu vivre encore quelque temps quoique son léopard fût déjà mort. Et cependant les deux ne faisaient qu'un : la participation était telle qu'il ne suffit pas de dire que l'animal était le « représentant » de l'homme.

Pour les mêmes raisons, on ne saurait dire que l'animal ou la plante, totem d'un clan, en est le symbole, du moins aussi longtemps que ses membres ont conscience de leur communauté d'essence avec cette espèce, ou avec le héros mythique qui a été l'origine commune du groupe humain et de ce végétal ou animal. Mais lorsque cette conscience s'affaiblit et devient de moins en moins nette, elle tend, non pas proprement à disparaître, mais à se muer en un sentiment de parenté spécifique, qui comporte des obligations mutuelles, et, de la part du groupe humain, des égards, un respect quasi religieux pour l'espèce totémique, avec la croyance que depuis la période mythique une intimité profonde a toujours existé entre eux. De la sorte, peu à peu le totem devient le « symbole» du clan, et son image en devient l'emblème [155].

C'est donc quand une participation n'est plus simplement « vécue », lorsque, sans cesser d'être sentie, mais ne l'étant plus qu'avec une intensité décroissante, elle commence à être en même temps « représentée », « objectivée », qu'un des termes de la dualité primitive tend à devenir le symbole de l'autre. A ce moment il est encore tout animé, tout chaud, si l'on ose dire, de la participation qui s'exprime par lui, et qui lui confère son caractère sacré. Il est tout autre chose qu'un signe extérieur, une sorte d'étiquette. Il est uni par le dedans à ce qu'il symbolise.

155 Cf. Émile Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse, livre II, ch. 1 et 2.

Pareillement, la participation entre une personne et les membres, les organes de son corps, est si constante, si immédiate, si intime, si complète, que le sujet en se la « représente » pas. Elle est simplement vécue. A l'état normal, il n'en a pas plus conscience que du fait qu'il respire et qu'il digère. Chez les primitifs, cette participation s'étend jusqu'à comprendre les appartenances, telles que les cheveux, les ongles, la salive, l'urine et d'une façon générale, les sécrétions et les excréments. Leur consubstantialité avec l'individu, il est vrai, n'est pas sentie par lui comme aussi immédiate que celle des organes de son corps. Elle l'est pourtant assez pour qu'il se comporte comme si c'étaient réellement des parties de sa personne. Toutefois, s'il s'agit non plus de lui-même mais de ceux qui l'entourent, la participation entre eux et leurs appartenances, qui n'est plus sentie que par sympathie, commence à être représentée. Il n'en a pas l'expérience immédiate : il l'imagine simplement semblable à celle qu'il éprouve lui-même. Les appartenances d'un être en deviennent ainsi les « représentants » ou les « symboles ». Aux yeux du Manus, le crâne de son Sir Ghost est son père, présent dans la maison. Mais on peut dire aussi que le crâne « représente » l'homme qui a disparu d'entre les vivants, et que, du fait de la participation entre cette partie de son corps et sa personne, il en est le « symbole ».

L'emploi de ce terme peut surprendre d'abord, peut-être même paraître impropre. Mais il faut prendre garde que nous avons affaire ici à des habitudes mentales différentes des nôtres. La nature des symboles est un des points où cette différence éclate. « Symbole », pour nous, implique toujours l'idée d'un rapport saisi par l'esprit

entre le symbole et ce qu'il représente ou suggère, que ce rapport soit objectivement fondé et observable, ou qu'il soit arbitraire et repose sur une convention. Par exemple, en Occident, la couleur noire est le symbole du deuil. En Chine, c'est la blanche. Comme nous, les Chinois se conforment à une tradition qui a consacré un rapport évidemment conventionnel. D'autre part, nombre de sociétés ont fait de l'aigle, ou du lion, le symbole de la force. Ici le rapport objectif saute aux yeux. L'oiseau aux grandes ailes, aux serres puissantes, le carnassier dont les rugissements et les bonds prodigieux répandent la terreur, personnifient, incarnent en quelque sorte la force. Pour la « représenter », leur image s'offre pour ainsi dire d'elle-même. Ils en sont, semble-t-il, les symboles, non pas arbitrairement choisis, mais naturels.

Pour beaucoup de primitifs aussi l'aigle, le lion - ailleurs le tigre, le crocodile, - sont le symbole de la force. Mais ils l'entendent en un sens un peu différent. Pour nous, ces animaux, ou leurs images sont des expressions sensibles d'une qualité, la force, abstraitement conçue. Les primitifs, à l'aspect de ces animaux, ou de leur image, sentent que cette qualité leur est inhérente, comme une appartenance. Notre esprit saisit ou établi[un rapport ; les primitifs sentent une participation.

Comme nous le verrons plus loin à propos de l'usage qu'ils font de leurs symboles, bien souvent ceux-ci n'ont pas pour fonction de « représenter » aux yeux leur objet, mais de permettre d'y participer. Par exemple, c'est en ce sens que l'aigle ou le lion est pour eux le symbole de la force. Ce n'est pas un acte de l'esprit qui a donné naissance au symbole, en vue d'une fonction de

représentation qu'il devra remplir. Le symbole des primitifs implique seulement qu'une participation a été sentie entre lui et ce qu'il représente. A proprement parler, il n'exprime pas un rapport, du moins à l'origine. Car la participation, la communauté d'essence, la consubstantialité ne sont pas des relations saisies comme telles par l'intelligence. Elles commencent par être simplement senties. Sans doute, au fur et à mesure qu'elles sont objectivées, exprimées dans le langage, rendues sensibles par des oeuvres d'art et d'autres symboles, il devient possible de parler d'une relation entre le symbole et ce qu'il représente. Toutefois cette relation ne perd pas la marque de son origine. Elle puise sa vertu dans la participation qui lui a préexisté, et qui reste réfractaire a la lumière de l'analyse.

Or la mentalité primitive, orientée mystiquement, voit des participations partout. Ignorante du mécanisme des lois de la nature, bien que dans la pratique elle sache suffisamment régler sur lui son activité, elle se représente, ou le plus souvent elle sent, les relations des êtres entre eux comme des participations. A plus forte raison les rapports entre les êtres du monde donné et ceux du monde invisible, l'interaction constante de la nature et de la surnature (qui ne sont pas pour elle l'objet d'une conception générale et abstraite, mais appréhendées à chaque occasion d'une façon concrète), sont-ils aussi « sentis » comme des participations, plus ou moins nettement représentées. Il est donc vrai de dire que ces esprits, plus encore que les nôtres, se meuvent « à travers une forêt de symboles », selon la célèbre

expression de Baudelaire. Symboles qui leur sont propres. Non pas oeuvre de l'entendement, comme les nôtres, mais existant, déjà, en quelque sorte avant d'être appréhendés, dans les participations qui s'objectivent par eux.

*
**

On a remarqué depuis longtemps les applications hardies de la formule Pars pro toto, que les primitifs font sans y voir de difficulté. Dans leurs dessins, par exemple, leurs peintures, gravures, etc., ils trouvent tout naturel qu'une figure ait des yeux et une bouche, mais pas de nez, ou des yeux et un nez, mais pas de bouche, et ainsi de suite. Cette particularité se rencontre déjà dans des œuvres d'art préhistoriques. Ou bien, pour représenter un corps, ils se contenteront de figurer le torse ; pour une tête, un oeil suffira. Tout récemment (1935), une expédition scientifique, envoyée par l'université d'Adélaïde en Australie occidentale, y a découvert des peintures rupestres dans la chaîne des monts Warburton. Une panne d'automobile avait obligé les explorateurs à s'arrêter juste à un endroit où elles leur tombèrent sous les yeux.

Beaucoup de dessins seraient restés inexplicables. si les indigènes qui accompagnaient l'expédition n'avaient su dire ce qu'ils signifiaient. Dans le nombre, il s'en trouvait qui représentaient des traces de wallaby :

c'étaient des séries de deux traits parallèles, discontinus, avec une ligne entre les deux. Cette ligne représentait la trace laissée par la queue de l'animal, et les traits parallèles discontinus, celles de ses pieds. Le wallaby en marchant frappe le sol de sa queue, ce que ne fait pas le kangourou. « En général, l'indigène qui reproduit un animal ou un reptile n'en dessine que les traces. Cette remarque vaut particulièrement pour la partie centrale du continent. Plus au nord, on trouve dans les peintures des cavernes un grand nombre de figures anthropomorphiques et zoomorphiques, et presque pas de traces. Dans les sculptures taillées sur roc de l'Australie du Sud, en particulier près de Panaramittie, les traces d'animaux et d'oiseaux l'emportent de beaucoup en nombre sur les autres dessins [156]. »

Sans aucun doute, jamais l'expédition n'aurait pu deviner que ces traits parallèles, avec une ligne intérieure, représentaient des traces d'animaux, c'est-à-dire, pour les indigènes, ces animaux eux-mêmes. Ils y avaient reconnu tout de suite des wallabies, à cause de la ligne intérieure aux traits parallèles, qui aurait été absente si on avait voulu représenter des kangourous. Dans l'esprit des indigènes, ces dessins ou peintures n'ont évidemment pas pour objet de reproduire l'animal don il s'agit, d'en donner une image, mais simplement de l'indiquer, d'en évoquer l'idée chez celui qui verra le dessin, et de permettre de l'identifier sans erreur.

Cette habitude n'est pas particulière aux Australiens. Elle a été observée aussi en Amérique du Nord. « Dans

156 C. P. Mountford. Rock-paintings al Windulda, Wertern Australia. Oceania, VII, pp. 431-433. (1937)

leurs dessins, écrivait il y a près d'un siècle R. F. Kurz, peintre lui-même, les Indiens (sur le haut Missouri) cherchent à mettre en évidence un trait caractéristique. Par exemple, en dessinant un homme, ils mettent l'accent non pas sur sa forme, mais sur quelque chose de distinctif dans son costume, qui indique son rang. Par suite, ils représentent la forme humaine avec beaucoup moins d'exactitude que celle des animaux. » En outre, l'image de l'homme, stylisée, est stéréotypée; on ne s'en écarte pas. « La façon de représenter la forme de l'homme, est si bien restée la même pendant des milliers d'années. qu'ils la regardent comme sacro-sainte, par une tradition historique, comme nous faisons pour les figures héraldiques [157]. »

Ce genre de dessins rappelle ce que Binet appelait la « définition par l'usage », étudiée par lui chez les enfants. Elle s'exprime naïvement dans leurs dessins. « L'imitation reproduit non l'apparence, mais l'utilisation de la chose imitée. Une maison, c'est un intérieur, dans lequel on peut se placer et s'abriter [158]... » De même, dessiner les traces de wallaby, avec la particularité qui les distingue de celles du kangourou, est une façon d'indiquer cet animal qui permet de le reconnaître tout de suite; il n'est donc pas nécessaire d'en reproduire la forme. On aurait affaire ici à des sortes d'abréviation commodes. Un trait caractéristique suffit à évoquer la figure entière.

157 R. F. Kurz. Journal (1846-52). Bureau of American ethnology. Bulletin CXV, p. 301. (1937)

158 R. Cousinet. La fabulation chez les enfants. Journal de psychologie, XXXIV, p. 190. (1937)

Ce trait devient ainsi le symbole de l'être qu'il s'agit non pas de représenter plastiquement, mais de désigner assez clairement pour qu'on ne s'y trompe pas.

Ces dessins ont sans doute, comme il est dit, une fin utilitaire. Mais il semble que ce ne soit pas la seule, et que la maxime Pars pro toto qui y est appliquée ait aussi,. et surtout, un sens mystique. Si les primitifs en font si librement usage, c'est qu'ainsi s'exprime la participation intime qu'ils sentent entre les parties d'un être vivant et sa totalité, entre ses appartenances et lui-même. En vertu de cette participation, le crâne du Sir *Ghost est* le Sir *Ghost*. *S'il* est dans la maison, le Manus ne doute pas que le Sir *Ghost n'y* soit présent aussi.

Dans nombre de sociétés, posséder le crâne d'un mort équivaut à le tenir lui-même en son pouvoir. Certaines tribus bantou enterrent leur chef dans le plus grand secret; il ne faut pas que personne puisse indiquer, ni découvrir, où le cadavre a été placé. Si des ennemis s'emparaient de ses os, en particulier de son crâne, le sort de la tribu serait entre leurs mains. Ailleurs, ce sera la mâchoire inférieure d'un enfant chéri que la mère portera toujours sur elle. Tant qu'elle ne s'en sépare pas, elle conserve l'illusion que son enfant ne l'a pas quittée. Dirons-nous que ce crâne, que cette mâchoire sont des symboles ? - Non sans doute, au sens que nous donnons habituellement à ce mot. Mais pour des esprits orientés comme ceux des primitifs, ces os font plus que de rappeler le souvenir des individus à qui ils ont appartenu. Ils sont ces individus eux-mêmes, comme les appartenances d'une personne sont cette personne. Le sorcier qui exerce ses maléfices sur les cheveux ou sur les

restes d'aliments de sa victime, opère du même coup, en réalité, sur sa personne, et le tue. Pareillement, le maxillaire de l'enfant mort en est pour la mère le « représentant » au sens fort, c'est-à-dire, il en réalise la présence actuelle.

C'est en vertu de semblables participations que, dans les dessins et les peintures des primitifs, une partie « représentera » le tout. La tête, ou le torse, *est* le corps entier ; l'œil *est* la figure. La trace des pas sur le sol est, comme on sait, une appartenance au même titre que les rognures d'ongles, les poils, les sécrétions, etc. On blessera donc un ennemi ou un gibier qui a pu prendre la fuite, en plantant une lance dans l'empreinte de ses pas. Dès lors, nous comprenons pourquoi, sur les peintures rupestres d'Australie, se trouvent tant de traits parallèles que les indigènes déclarent être des traces de wallaby. A leurs yeux, ces traces « représentent » aussitôt les animaux eux-mêmes. Non pas abréviation .seulement, mais surtout participation.

Ce n'est pas là une interprétation vraisemblable, qui -reste hypothétique. Elle se trouve confirmée par une observation récente recueillie chez les Navaho (Nouveau-Mexique). « Pour se préparer à l'attaque, les guerriers se peignaient sur le corps des serpents, des traces d'ours ,ou des mains d'homme, avec de l'ocre rouge, de l'argile blanche ou du charbon. Dans leur pensée, les serpent, procuraient de la force à l'homme et le rendaient redoutable comme eux ; les traces d'ours le rendaient brave et féroce comme l'ours ; les mains symbolisaient un

,être à cinq doigts, c'est-à-dire un homme[159]. » Les serpents sont représentés par une image complète. L'ours et l'homme le sont symboliquement ; l'ours, par ses traces, l'homme par un de ses organes. Mais l'action magique exercée sur le guerrier n'est pas moins efficace que si l'ours et l'homme avaient été dessinés en entier. ,C'est donc bien la participation intime de telle appartenance ou de tel organe avec le tout qui en fait pour les primitifs un symbole de cet être.

*
**

Si les symboles des primitifs sont, comme il vient d'être dit, l'expression de participations rendues sensibles, objectivées, c'est-à-dire si leur fonction essentielle consiste à « représenter », au sens plein du mot, des êtres ou des objets invisibles, à en rendre la présence effective, il s'ensuit qu'ils ne consistent pas nécessairement en des reproductions ou des images de ces êtres et de ces objets. Il suffit que la participation entre eux et ce qu'ils symbolisent soit sentie ou aperçue. Il y en aura donc des sortes les plus diverses : de très proches de ceux auxquels nous sommes accoutumés, d'autres moins semblables, et même de très différents. Il n'est pas de notre sujet d'en parcourir toute la gamme. Il s'agit seulement ici de déterminer le plus exactement possible les caractères propres des symboles des primitifs. Pour y parvenir, nous avons un intérêt évident

159 W. W. Hill. Navaho warfare. Yale University Publications in anthropology. V, p. 14. (1936)

à considérer d'abord de préférence ceux qui s'éloignent le. plus des nôtres.

Il en est de fort déconcertants pour nous, qui sont *de* la plus haute importance aux yeux des primitifs : par, exemple, les emplacements sacrés. On demandera peut-être comment des emplacements peuvent être des symboles, Je ne saurais mieux répondre qu'en laissant la parole aux faits. Il va sans dire que les observateurs à qui nous les devons n'avaient aucune idée de la question en apparence paradoxale soulevée en ce moment. Le témoignage qu'ils apportent n'en est que plus décisif.

« Il est de notoriété publique chez les Canaques, écrit M. Leenhardt, qu'on ne priait point autrefois les dieux, on priait leur habitat. On disait le nom des montagnes ou des lieux géographiques intéressants - grande pièce d'eau, éboulis de rochers (ceux-ci jouent un grand rôle à cause de l'humidité qu'ils comportent). On s'adressait à celui qui paraissait le possesseur de ce. lieu, y représentait la vie, et en était la. Personnification, le totem ou l'ancêtre. Nous avons pu noter, auprès de quelques vieillards, des prières aux montagnes. On retrouve de nombreuses invocations aux montagnes dans, les discours de pilou.

« Je ne cacherai pas l'émotion que j'ai eue, lorsqu'à la fin de mon séjour, un de mes élèves, au pied de la montagne de Me Maoya, me parla d'un vieux, très vieux, habitant dans le voisinage. « Il prie les montagnes », me dit-il.

« Nous allâmes coucher dans son village. Et lentement, car il déraisonnait parfois, le vieux parla des tas de pierres que son père et lui faisaient dans la montagne pour représenter les tas de vivres des pilous souhaités, et récita son invocation aux montagnes. J'avais donc la confirmation de ce que j'avais entendu depuis longtemps à Houaïlou, que la prière aux ancêtres n'était pas excessivement ancienne, et que Eriguru, le fondateur du clan Eriguru, était le premier qui avait cessé de prier les montagnes pour s'adresser aux ancêtres [160]. »

Comment s'explique ce culte rendu jadis aux montagnes, et plus généralement aux rochers et aux accidents saillants du terrain ? Ou, si l'on préfère éviter le mot « culte », qui ne convient peut-être pas tout à fait, surtout pour des sociétés moins développées que celle de la Nouvelle-Calédonie, d'où vient que certains emplacements sont revêtus d'un caractère sacré ? - C'est que là se manifestent et logent des puissances invisibles, souvent mal définies, dont la présence, plutôt sentie que pensée, est certaine. Dire que ces emplacements sont la demeure, le siège, le réceptacle, le véhicule de ces puissances serait loin de suffire. Dans le complexe surtout affectif qui occupe la conscience de ces primitifs, ni les puissances ni les emplacements invisibles ne sont sentis ou représentés à part, mais d'abord la participation entre eux. De ce fait, les emplacements sont en quelque manière ces puissances mêmes, comme les appartenances d'un être sont lui-même. Les emplacements « représentent » donc au sens plein du mot, les puissances invisibles aux yeux des Canaques. D'après la définition et les explications

160 M. Leenhardt, Notes d'ethnologie néo-calédonienne, p. 232.

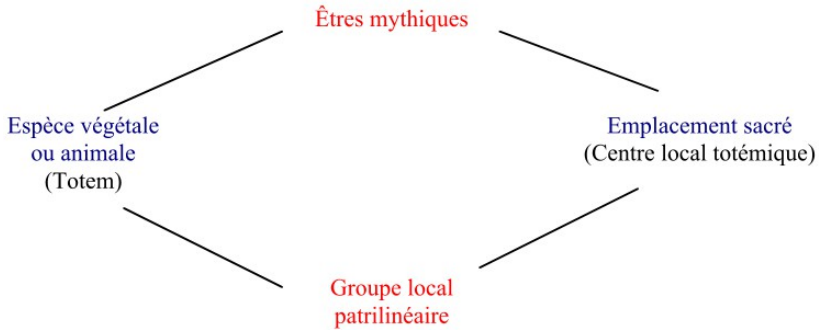
données tout à l'heure, ils ,en sont donc les symboles. Ainsi, et seulement ainsi, se comprennent les émotions ressenties par les indigènes ,quand ils en approchent, la place que ces emplacements sacrés occupent dans les mythes, et le « culte » qui leur est rendu.

Un trait si caractéristique ne pouvait échapper à J'attention des savants qui étudient en ce moment les croyances et les institutions des tribus du nord et de l'ouest de l'Australie et des îles voisines. Ils n'ont pas manqué en effet de le décrire et d'en souligner la signification. Jamais, chez ces indigènes, l'emplacement sacré ne se présente isolément à l'esprit. Il fait toujours partie d'un complexe où entrent avec lui les espèces végétales ou animales qui y abondent en certaines saisons, les héros mythiques qui y ont vécu, erré, créé, et souvent s'y sont incorporés au sol, les cérémonies qui y sont célébrées périodiquement, et enfin les émotions suscitées par cet ensemble. Dans ce complexe, l'élément fondamental, selon M. Radcliffe-Brown, est le « centre local totémique ». « Il y a, dit-il, certains endroits sacrés dont chacun est associé (c'est-à-dire, participe) à une espèce naturelle, et regardé comme le séjour ou le « centre vital » de cette espèce... C'est en général un trait du paysage, très souvent un trou d'eau, parfois un rocher ou un bouquet d'arbres, exceptionnellement une rangée de pierres, œuvre de l'homme à n'en pas douter, mais qui n'est pas jugée telle parles indigènes. Lorsque le totem est une espèce animale ou végétale, le centre totémique est toujours un endroit au voisinage duquel cette espèce abonde...

« Chacun de ces centres totémiques est situé, comme il va de soi, sur le territoire d'une horde, et il y a, par conséquent une relation spéciale entre les membres de cette horde et le totem…

« D'ordinaire, sinon toujours, il existe une association (participation) entre les centres totémiques et certains êtres mythiques qui ont vécu, croit-on, au commencement du monde, et à qui est due la création des centres totémiques.

« Par conséquent, cette sorte de totémisme, dans sa forme habituelle, est fondée sur l'association (participation) fie quatre choses [161] (éléments du complexe dont je parlais tout à l'heure) :



161 A. R. Radcliffe-Brown. The social organization of Australian tribes. Oceania, 1, pp. 60-52.

« C'est cette association (participation) intime, ajoute M. Radcliffe-Brown, d'un groupe de personnes solidaires entre elles avec une certaine étendue de pays, avec ses rochers, ses trous d'eau et ses autres traits naturels, et enfin avec les espèces d'animaux et de plantes qui y sont abondantes, qui fournit la base de ce totémisme à centres totémiques locaux qui est si répandu, et qui a tant d'importance dans la civilisation de l'Australie [162]. » On le trouve présentement dans l'ouest et le centre de l'Australie, et depuis la péninsule du Cap York jusqu'au sud du Queensland. M. Radcliffe-Brown est d'avis qu'il a dû exister aussi dans les tribus de la côte sud-ouest aujourd'hui disparues, jusqu'à Victoria.

De son côté, M. Elkin insiste sur la participation intime qui fond en un complexe unique les éléments compris dans la figure ci-contre. Il considère, lui aussi, que de tous le plus fondamental est l'emplacement sacré. « Dans la région de Kimberley et dans les autres où j'ai travaillé, le père est étroitement associé avec la horde locale et ses totems, et par conséquent la descendance patrilinéaire et la descendance locale reviennent à peu près au même ; pourtant, comme je l'ai déjà dit, le principe local, avec ses associations (participations) spirituelles, sacrées, et mythologiques, semble bien être primordial, et le plus fondamental des deux [163]. » Par suite, dans ce complexe d'éléments inséparables les uns des autres, et qui comprend ce qui, dans la nature comme dans la surnature, est de l'intérêt le plus vital pour ces Australiens, l'emplacement sacré est au premier rang. Il

162 Ibid., p. 63.

163 A. P. Elkin. Social organization in the Kimberley division, V. W. Australia, Occania, II, p. 331.

devient le symbole des autres. Ainsi, chez les Karadjeri, « il y a un trou associé à la multiplication des bandicoots, dans la partie sud du territoire de la tribu... Les indigènes des sections qualifiées pour cela s'approchent de ce trou en file indienne, pendant que le chef fait tournoyer un rhombe. Ils entrent dans le trou, et ils jettent du sable au dehors, imitant les mouvements des hommes et des femmes d'âge quand ils jettent les opossums hors des trous des arbres ». (Suit une description de la cérémonie.) A la fin, « sur l'ordre de celui qui la dirige, trois jeunes hommes s'ouvrent une veine du bras, et en font jaillir le sang sur une pierre qui est au fond du trou, ou simplement sur ce fond... C'est de cette façon que les héros du temps jadis (de la période mythique, bugari) tiraient de leurs trous les bandicoots, les opossums, les poissons -t les abeilles [164] ». Cette cérémonie, comme à l'ordinaire, reproduit celle que l'ancêtre mythique a instituée en la célébrant pour la première fois. Elle a lieu sur l'emplacement sacré, sur le centre totémique local, le trou d'où sortent les animaux désirés, où résident et se manifestent les puissances de qui dépend leur apparition à chaque retour de la saison favorable.

Quand meurt le dernier homme d'un certain totem, il lègue son titre (c'est-à-dire les mythes, les chants, les rôles dans les cérémonies, etc., qui lui appartiennent) à un autre membre de la même région mystique (ngura) que lui, et non pas à un membre de son totem qui appartiendrait à une autre région. Il apparaît ainsi que les cérémonies de multiplication sont associées en premier lieu aux régions où sont situés les centres de

164 A. P. Elkin. Totemism in N. W. Australia. Oceania, III, pp. 293-294.

multiplication (centres totémiques locaux), plutôt qu'aux membres du totem [165]. Cette remarque porte loin. Elle prouve que pour les Karadjeri les participations vitales, selon l'expression de M. Elkin, se concentrent sur l'emplacement sacré, en d'autres termes, qu'il en est le symbole.

Une dernière observation de M. Elkin achèvera de fixer ce point. « Ce n'est pas la valeur supposée de ces endroits secrets au point de vue alimentaire, même si ce sont des centres de multiplication, qui a le plus d'importance. S'il en était ainsi, les indigènes s'en désintéresseraient, une fois entrés au service des blancs et devenus dépendants d'eux pour leur nourriture; ils ont perdu alors le goût des aliments indigènes. Or, souvent, les choses se passent tout autrement. Il est très frappant de voir comment, dans le nord-ouest de l'Australie méridionale, et dans les parties adjacentes du Queensland, de bons travailleurs indigènes, qui ne manquent de rien, continuent à prendre soin de ces emplacements, bien qu'ils n'aient plus jamais l'occasion d'y célébrer les cérémonies, et que, souvent, il n'existe plus de « possesseur » légitime ou de membre du culte patrilinéaire y afférent. Pour une raison ou une autre, les indigènes sentent que le bien-être de ce qui reste de la tribu (Yantruwanta, Yanarawaka, etc.) demande que ces sanctuaires soient conservés et maintenus en bon état... Quand tout le reste a disparu, ces tribus s'attachent désespérément à l'interprétation mystique du monde, de l'homme, et de la nature. Grâce a elle, ils se sentent chez

165 R. Piddington. Totemic system of the Karadjeri tribe. Oceania, II, p. 376. (1932)

eux dans leur milieu [166]. » C'est que, sans la participation, sans la communion avec les ancêtres mythiques de la tribu, ils savent qu'elle ne pourra plus vivre. Or ces participations ne se réalisent que sur et par les emplacements sacrés. Aussi M. Elkin les appelle-t-il des « sanctuaires », comme M. Leenhardt dit que les Canaques de jadis leur adressaient des prières.

La fonction symbolique des emplacements sacrés paraît avoir été à peu près universelle. A Malekula (Nouvelles-Hébrides), Deacon la signale en termes presque identiques à ceux des observateurs d'Australie. « Il y a une liaison spirituelle très étroite (une participation intime) entre les membres d'un clan, leur emplacement sacré et tous les êtres qui y vivent, pris collectivement...

« Le point significatif est qu'il existe une association (participation) entre la vie des hommes et celle de certains animaux ou végétaux, ou de tous, sur l'emplacement sacré, association qui semble n'avoir absolument rien de commun avec celle qui unit à leur totem les membres d'un clan [167]. » Pour ces Papous, comme pour les Australiens, les participations essentielles à leur vie mystique comme à leur existence matérielle ont besoin, pour se réaliser, des emplacements sacrés. Ils en sont ainsi, à la fois, un élément fondamental et le symbole.

Il n'est pas possible ici, ni sans doute nécessaire, d'apporter une longue liste de faits semblables aux

166 A. P. Elkin. Civilized aborigines and native culture. Oceania, VI, pp. 134-135. (1935)

167 A. B. Deacon. Malekula, p. 598.

précédents, et recueillis ailleurs que dans les sociétés océaniennes. J'en citerai seulement quelques-uns empruntés à une civilisation indienne de l'Amérique du Sud [168]. Dans une tribu de Bolivie, « *samiri* (endroit de repos) est le lieu signalé comme le séjour originel des ancêtres, tant humains qu'animaux. De ce fait, il est demeuré, logée en ce lieu, une extraordinaire force vitale, de sorte que, toutes les fois qu'un de leurs descendants y vient, il y reçoit un souffle vivifiant, et s'en retourne plus vigoureux. Cette vertu a été réservée à cet emplacement par Pachamama, qui n'a pas voulu faire don aux habitants d'alors de tout ce qu'elle pouvait leur donner avec le séjour, afin que, aussi longtemps que durera le monde, ses enfants ne manquent jamais de quelque remède à leurs découragements ou à l'affaiblissement de leurs forces. Ce lieu est une mère qui ranime l'être vivant lorsqu'il implore son aide. Les Indiens tiennent ces emplacements pour sacrés ; ils les vénèrent, et leur offrent des sacrifices. « Mon samiri, dit un Indien, en

168 L'Afrique *cri* fournirait aussi, *s'il* en était besoin. En *voici* un spécimen. Chez les Sandawe (Tanganiyka), « les clans *doyo, ma n'gas'ta, si koro, ki gango, mi'awe,* portent des noms de collines. Chaque clan a sa colline *à lui,* qui sert à le dénommer exclusivement ». *R. P.* Martin Van de Kamminade *C. S. Sp. Les Sandawe. Anthropos, p. 405.* Et, un peu *plus* loin : « On entend parler d'une sorte de génie qu'on nomme Yaé *ou* Yaee... Les grandes collines sont généralement considérées comme les demeures de ces esprits », p. *411... « Quant* au totémisme, on n'en voit aucune trace *ici,* à moins de considérer comme tel l'usage et le respect du nom des *col*lines », p. *405. - Cette* dernière réflexion ne permet guère de douter que les Sandawe ont pratiqué un « culte » des montagnes analogue *à* celui dont *M.* Leenhardt a entendu parler en Nouvelle-Calédonie, et dont les emplacements sacrés sont l'objet en Australie.

montrant une hauteur, une colline, une plaine, ou une caverne... « le samiri de mon troupeau [169] ».

Rien ne rappelle aujourd'hui chez ces Indiens l'organisation sociale des tribus australiennes. D'autre part, leur représentation du monde mythique a été profondément modifiée par les civilisations étrangères dont ils ont subi l'influence au cours des siècles. Il n'en est que plus frappant de discerner, sous les termes un peu vagues de Paredes, un culte des emplacements sacrés comparable à celui des Australiens et des Canaques. Le respect de ces Indiens pour leurs samiri, leur coutume d'y venir puiser de nouvelles forces pour eux-mêmes et pour leurs troupeaux, impliquent la participation de ces emplacements avec les puissances invisibles qui y résident, et dont ils sont devenus les symboles.

Le Dr A. Métraux, qui a étudié récemment la tribu des Uro-Cipaya en Bolivie, et en particulier leur religion, a trouvé chez eux le culte des samiri. Comme on pouvait s'y attendre, ce culte mélange des croyances et des. pratiques provenant de vieilles traditions indiennes avec d'autres qu'ils ont adoptées en se convertissant au christianisme, sans se soucier d'une conciliation qui ne serait difficile que s'ils y réfléchissaient. Le terme de samiri s'est conservé. Mais il ne désigne plus les emplacements sacrés ou les montagnes. Il s'applique à des pierres qui, peut-on supposer, participaient originairement au caractère sacré des lieux où elles se trouvaient. On leur reconnaît les mêmes vertus que les Indiens d'autrefois attribuaient aux emplacements sacrés. « Le culte des samiri constitue

169 M. R. Paredes. Mitos, superstitiones y supervivencias populares de Bolivia, pp. 41-42.

l'aspect le plus intéressant de la religion païenne des Cipaya. Les samiri sont des pierres plates, d'origine calcaire, n'affectant aucune forme déterminée.. Ceux de la saga tuanta (objet de l'étude de M. Métraux) sont gardés dans un caveau de 40 centimètres environ de profondeur et de 60 centimètres de longueur, situé à une dizaine de kilomètres du village...

« Les samiri sont censés protéger le bétail, et dans les, prières qui leur sont adressées, on distingue les samiri des lamas, ceux des Pores et des moutons, et c'est d'eux qu'on attend la multiplication de ces animaux... Le mot samiri équivaut donc à konopa, terme générique qui servait à désigner les fétiches ou amulettes dont les anciens Péruviens faisaient dépendre la prospérité de leurs troupeaux, de leur champ, ou de leur maison [170]. »,

Chez les Cipaya, le sens du mot samiri semble donc avoir glissé, des emplacements sacrés ou des montagnes, aux pierres à qui le culte s'adresse aujourd'hui. Chez. les Aymara, leurs voisins, la tradition, tout en s'altérant aussi sous les mêmes influences, s'est mieux conservée. On y discerne plus aisément ce qui subsiste de la conception originelle. « Le culte des samiri existe chez les Aymara modernes, quoique leurs samiri aient une nature différente et des fonctions plus étendues qu'à Cipaya. Près de Corque, en faisant des fouilles, je vis une pierre haute de 20 centimètres environ et ayant vaguement l'apparence d'une statuette humaine. Je voulus l'emporter, mais on m'en dissuada. La perte de cette pierre aurait affligé et troublé les Indiens dont elle était le

170 A. Métraux. Les Indiens Uro-Cipaya de, Carangas. Journal de la société des Américanistes. N. S., XXVII, pp. 334-335.

samiri. Une montagne, le Malaku Kurusani, me fut indiquée par les Indiens du village de Kurusani comme étant leur samiri. Ils s'y rendent le jour de la Saint-André pour y brûler de la khoa (sorte d'encens), et y égorger un laina ou un mouton. Les acacila ou ancêtres descendent de cette montagne pour apporter « la chance ».

« Mon interprète aymara me fournit, au sujet des samiri, d'autres faits que j'exposerai tels qu'il me les, dicta. Les samiri sont des animaux que l'on garde chez soi et qui portent chance. Ce sont généralement des crapauds ou des lézards que l'on attrape dans les champs et que l'on met dans de petites boîtes de verre. On les nourrit de bonbons. Chaque mardi et chaque vendredi on leur fait des offrandes et des libations... »

« Le samiri peut être une montagne. Ainsi, le cerro de Potosi est un samiri, et la légende veut qu'un crapaud se trouve à son sommet. Le cerro d'Oruro est lui aussi un samiri... Les sacrifices ont toujours lieu au pied de la montagne. Le sommet inspire une profonde terreur aux Indiens qui sous aucun prétexte ne s'y aventureraient.

« Outre les montagnes, les points d'eau et les cavernes peuvent être des samiri. Ceux-ci sont particulièrement redoutables... Les offrandes sont déposées à une certaine distance, et le yatiri (medicine-man, magicien) n'ose guère approcher de ces lieux sacrés [171]. »

M. Métraux s'est demandé ce que les samiri actuels dont on lui parlait ont conservé de ce qu'étaient les objets

171 Ibid., pp. 335-336.

de culte correspondants chez les Indiens d'autrefois. « Si les renseignements de Paredes sont exacts, les samiri des Aymara actuels sont les *pakurina* des anciens Péruviens, c'est-à-dire, le lieu d'où chaque ayl'a ou clan est issu, et qui est, par conséquent, sacré, et révéré par les membres de ce clan. Comme les samiri des Cipaya n'ont en aucune façon ce caractère, on peut supposer que le mot samiri a pris une extension... qu'il n'avait pas primitivement, et qu'il a fini par désigner, outre le pakurina, les fétiches protecteurs des troupeaux et des champs.

« Les chroniques et les documents du XVIe siècle ne mentionnent pas les samiri. Le P. Arriaga (Extirpacion *de* la idolatria, p. 12) fait cependant une courte allusion à des lieux sacrés appelés zamana. « Et non seulement « ils révèrent les huacas (idoles), mais aussi les lieux où « ils disent que les huacas se sont reposés ou ont séjourné, et ils les appellent zamana. » M. Métraux remarque que zamana a ici un sens voisin de celui que Paredes donne à samiri : endroit de repos. Et il conclut sur ce point : « L'état actuel de nos connaissances nous oblige à voir dans les samiri des fétiches de clan à fonction spécialisée ou non, ou simplement des lieux sacrés dont chaque clan est issu [172]. »

Pour des raisons historiques évidentes, ces faits américains sont beaucoup moins nets que les faits australiens et néo-calédoniens rapportés plus haut. Cependant, d'après ce qu'ils permettent de discerner, la similitude n'est pas douteuse. Les civilisations archaïques du Haut-Pérou ont connu, des tribus boliviennes gardent

172 Ibid., pp. 337-338.

encore aujourd'hui, des complexes de croyances et de pratiques singulièrement semblables à ceux qui ont été cités tout à l'heure. Des emplacements sacrés, des montagnes, des « hauts lieux » sont intimement liés, dans l'esprit des indigènes, aux héros mythiques qui y ont vécu, agi, passé, aux espèces vivantes et aux groupes humains dont ils ont été les ancêtres ou les créateurs, à la multiplication saisonnière de ces plantes et de ces animaux, et enfin à la prospérité et à l'existence même de ces groupes humains.

*
**

Si, au cours des siècles, et même des millénaires, les groupements humains se sont succédé bien souvent aux mêmes endroits, ce fait s'explique d'abord par des raisons géographiques et historiques. Mais ce ne sont pas les -seules. Sûrement des raisons que l'on pourrait appeler mystiques ont contribué à cette persistante élection du même domicile. Comment habiter une région sans le consentement des puissances invisibles qui l'occupent, en particulier des êtres mythiques qui n'ont pas cessé d'y être présents, et à qui sont dues la configuration du sol, et la création des espèces qui y vivent? Surtout quand on pense, comme font les primitifs, que la participation entre ces puissances, ces espèces, et la terre va jusqu'à la consubstantialité ? Il faut donc, si l'on doit vivre sur cette terre, s'assurer leur bon vouloir. Pour que de nouveaux occupants entrent impunément en contact avec les puissances invisibles locales, il est donc nécessaire que le culte traditionnel continue d'être rendu aux

emplacements sacrés, et qu'il le soit par les personnes seules qualifiées pour célébrer les cérémonies. C'est pourquoi, se sachant incapables de le faire eux-mêmes,. lorsque la population qui les a précédés n'avait pas. entièrement disparu ils ont souvent demandé à ses medicine-men, ou à ses chefs, de procéder en temps voulu aux cérémonies indispensables sur les emplacements sacrés.

On dira donc sans paradoxe que dans une région donnée les civilisations ont pu changer d'âge en âge tandis que les lieux de culte restaient les mêmes. L'attachement religieux à un emplacement se transmet, et peut persister presque indéfiniment, même après que de nouvelles croyances sembleraient lui avoir ôté toute raison d'être. C'est que l'origine de son caractère sacré remonte très haut, sauf exception, dans la nuit de temps qui n'ont guère laissé d'autres traces.

Peut-être est-il permis de se demander, sans trop de témérité, si cette fonction symbolique des emplacements sacrés, observée chez beaucoup de primitifs actuels, ne mériterait pas de retenir l'attention des préhistoriens ? En me fondant sur ce que l'on commence aujourd'hui à apercevoir touchant le monde mythique de ces primitifs, et leur façon d'exprimer leurs croyances à son sujet dans leurs cérémonies et leurs œuvres d'art, j'ai suggéré que les hommes préhistoriques dont on possède des dessins, des peintures, des gravures et sculptures, etc.,avaient sans doute déjà leurs mythes, et ce que des mythes impliquent nécessairement. Ils auraient donc, eux aussi, senti qu'au delà de la réalité donnée il en existe une autre, invisible. Ils auraient eu leurs expériences mystiques, et par

conséquent leurs symboles. Or il n'en est pas de plus anciens que les emplacements. sacrés. Les civilisations se seraient ainsi succédé autour des mêmes lieux, les seuls où les participations indispensables à la vie du groupe pouvaient se réaliser.

Ces suggestions seraient peut-être aussi de quelque, utilité à l'archéologie historique. Souvent au-dessous des restes d'une civilisation, les fouilles ont mis au jour ceux d'une autre plus ancienne. Plus d'une fois, les sanctuaires et les temples des conquérants se sont construits sur l'emplacement occupé par les cultes des vaincus, comme s'il y avait une raison pour que les édifices sacrés fussent là et non ailleurs. Quand les envahisseurs ont voulu bâtir, il est vrai, ils avaient souvent là, sous la main, des matériaux qui leur épargnaient la peine d'en aller chercher d'autres plus loin, et de les transporter. Mais ils auraient pu construire sur un autre endroit de leur choix, où ils auraient aussi trouvé des matériaux à leur portée. S'ils ont préféré l'emplacement sacré de leurs prédécesseurs, ce n'est sans doute pas sans obéir à une raison mystique. Son caractère sacré s'imposait sans doute à eux comme le symbole de participations qui ne pouvaient être négligées, et à coup sûr sans qu'ils en connussent la lointaine origine.

*
**

Les symboles des primitifs dont nous allons parler maintenant s'écartent moins que les précédents du type qui nous est familier. Ce ne sont plus des « localités »,

mais des êtres ou des objets (pierres, morceaux de bois, poteaux, etc.). Ils n'en sont pas moins encore très différents des nôtres sur nombre de points importants. Par exemple, à la grande surprise des observateurs, ce qu'ils « représentent » semble n'être que très vaguement défini dans l'esprit des primitifs.

Ainsi, chez les indigènes de la région du lac Sentani (Nouvelle-Guinée hollandaise), « les ornements gravés, les poissons et les oiseaux en bois que -l'on avait coutume de placer dans le toit de la maison des hommes, au dire des gens, étaient des *soimi*. Que ce ne soient pas là des objets profanes, il n'y a aucun doute; mais qu'ils soient liés à un rituel quelconque, il n'y en a non plus aucune preuve. Je me suis donné toute la peine possible pour apprendre quelque chose sur la signification de ces figures humaines et animales : le résultat n'a jamais été que négatif. On n'a absolument rien pu me dire à ce sujet ; et cependant elles n'appartiennent pas à la classe des objets profanes. Tout, dans l'attitude des indigènes à leur égard, prouve le contraire. Je ne crois pas me tromper en rappelant ici, comme terme de comparaison, la vénération des Bataks, des Dayaks, des insulaires de Nias, etc., pour ce qu'ils appellent les *pustaka*. On vénère les vieilles choses, et on leur attribue des pouvoirs magiques, sans être capable de se rendre compte à soi-même pourquoi il en est ainsi. On sait qu'elles sont l'œuvre des ancêtres, et quelque chose de la puissance de ceux-ci y reste attaché. De même, aux environs du lac Sentani, ce sont toujours les objets anciens qui, appartenant à la catégorie des *soimi*, sont respectés et vénérés ; les objets neufs, on les aliène avec indifférence,

et ils ne sont nullement respectés [173]. » Et un peu plus loin : « Sur le dos d'une colline dans l'Ile Uma-Katau se trouvent deux grands *soimi* dont les noms sont Saë et Amin. On les encense dans les occasions les plus variées, en particulier avant de commencer la chasse au sanglier. D'où l'on peut inférer que les *soimi* n'ont pas à remplir une fonction unique bien déterminée ; au contraire, la force qui y est incluse peut être appelée à servir de façons très diverses. Tel est, par exemple, le cas des pierres qui ne se distinguent ni par une forme ni par une couleur rappelant un objet de la nature. Ce sont des pierres porteuses de force d'une manière tout à fait générale ; on les emploie comme telles dans les occasions les plus variées, et de la façon la plus diverse [174]. » Ces soimi paraissent bien être des symboles du même genre que les oiseaux et les poissons de bois du lac Sentani, et ce qu'ils représentent est encore moins déterminé. Ils valent évidemment par leur participation aux puissances invisibles dont les indigènes veulent s'assurer la faveur et l'appui, et qu'ils « représentent ». Il n'est pas nécessaire de savoir ce que sont ces puissances - très mal définies dans l'esprit des indigènes, incapables de dire s'ils les conçoivent comme personnelles ou impersonnelles - ni de saisir un rapport intelligible entre elles et leurs symboles. Dans ce complexe mental, pour autant que l'on peut y séparer les éléments affectifs des représentations proprement dites, la part de celles-ci reste faible, et masquée par les éléments affectifs, largement prédominants.

---

173 P. Wirz. Beitrag zur ethnologie der Sentianer. Hollandisch Neu-Guinea. Noua Guinea, XVI, p. 305.

174 Ibid., pp. 318-319.

A l'île Kiwai (Nouvelle-Guinée anglaise), la construction de la maison des hommes (darimo) s'accompagne de cérémonies et de tabous compliqués. Les indigènes attribuent des vertus magiques intenses à cet édifice, spécialement aux poteaux qui le soutiennent, et en particulier au poteau central et aux figures humaines qui y sont taillées. M. Landtman a cherché à savoir ce qu'elles représentent. Il n'a pas obtenu de réponse qui le satisfasse. « Malgré les nombreux rites observés pendant la fabrication des poteaux sculptés, et malgré le rôle direct ou indirect joué par le poteau central dans certaines cérémonies, les indigènes eux-mêmes n'ont que des idées très vagues sur la signification des figures humaines... C'est un fait curieux que, dans l'usage ordinaire, elles n'ont pas d'autre nom que *orora saro* ou simplement *saro*, ce dernier mot voulant dire poteau, et *orora*, quelque chose de mystérieux...

« Il me paraît certain que pour les indigènes ces images ne représentent pas un être ou des êtres déterminés. ... Les Papous ne semblent pas ressentir le moindre besoin de s'expliquer ce qu'elles représentent. Leur aspect repoussant, les idées diaboliques quoique indistinctes qui y sont associées, cela suffit à produire une très forte impression sur leur esprit, sans qu'il soit besoin d'une interprétation précise. C'est assez que ces figures mystérieuses possèdent des pouvoirs surnaturels qui en partie leur sont inhérents, et en partie, sont dus aux charmes qu'on y applique.

« C'est aussi un fait remarquable qu'aucun culte ne leur est rendu. Quand les hommes reviennent d'un combat, ils peuvent frapper contre les poteaux les têtes

qu'ils rapportent... et pendant la cérémonie *moguru*, quand le porc est dépecé en face du poteau central, on peut asperger celui-ci d'un peu de son sang ; mais ces actes semblent bien n'avoir qu'un caractère magique, symbolique, et guère celui d'une offrande...

« A mon avis, les poteaux sculptés des maisons d'hommes à Kiwai nous font saisir les premiers débuts du culte des images chez ces Papous. Ces figures sont un exemple des premières tentatives, chez des gens encore peu développés, pour modeler une sorte de représentation visible de leurs idées vagues touchant les puissances surnaturelles. S'il en est ainsi, il semble tout à fait concevable, et peut-être caractéristique, que des figures humaines comme celles des *darimo* de Kiwai aient existé à une phase de développement antérieure aux mythes descriptifs, qui donnent l'histoire des êtres mêmes [175]. »

Laissons ce dernier point, qui ne nous occupe pas tri ce moment. Il reste que, comme M. Wirz, M. Landtman n'a pu obtenir des indigènes aucune explication sur ce que représentent à leurs yeux ces objets et ces figures doués d'intenses pouvoirs magiques. Cependant, M. Landtman y voit « une sorte de représentation visible de leurs idées vagues touchant les puissances surnaturelles ». C'est là précisément la définition qui conviendrait le mieux aux symboles très archaïques que nous avons considérés jusqu'à présent, par exemple, aux emplacements sacrés.

175 G. Landtman. The Kiwai Papuans, pp. 19-21.

Nous passons maintenant à une classe de symboles où nous ne sommes plus réduits à nous demander ce qu'ils peuvent bien représenter. Nous savons qu'il s'agit des morts, ou, selon l'expression habituelle, des « esprits » (ghosts). Néanmoins, ils restent plus proches des précédents qu'il ne semblerait d'abord. Ce sont encore des symboles de même nature que les emplacements sacrés, ou les figures des *darimo* de l'île Kiwai. Ce qui leur confère leur vertu de symboles n'est pas tant un rapport saisi ou établi par l'esprit entre eux et les êtres invisibles qu'ils représentent, que leur participation ou leur consubstantialité avec eux.

Soient, par exemple, les symboles des morts. On en trouve à peu près partout, car il n'est guère de sociétés primitives où les morts ne tiennent une grande place dans les préoccupations des vivants. Invisibles et même fixés au lointain Pays des Morts, on ne se sent pas moins pour cela en contact immédiat avec eux, ne fût-ce que dans les rêves. La bi-présence, comme on sait, n'offre pas de difficulté à des esprits orientés mystiquement, et habitués dès l'enfance à regarder comme réel ce que les mythes racontent. Un animal qui se montre auprès d'une tombe encore fraîche sera le mort qui réapparaît. On bien, comme on l'a vu dans la première partie (ch. IV, p. 152), le mort sera représenté par une de ses appartenances, souvent par une partie de son corps qui ne se décompose pas : ses cheveux, ses os, et tout spécialement son crâne. Je n'insiste pas sur ce fait bien connu. Il est rare que les observateurs ne l'aient pas relevé, parfois avec des réflexions comme celle-ci. « Le trait le plus remarquable de leur caractère, écrivait, il y a un siècle, un voyageur, au sujet des indigènes du détroit de Torrès, est leur

penchant inexplicable à conserver les crânes, tant de leurs ennemis que de leurs parents [176]. » Mais, dès que l'on entre dans leur façon habituelle de penser et de sentir, il s'explique au contraire fort bien. Pour eux, la participation entre une personne et certaines de ses appartenances est si intime, qu'elle équivaut à une identité. Cela est particulièrement vrai du crâne. Posséder le crâne d'un ennemi, c'est donc l'avoir lui-même en son pouvoir, souvent à son service. Garder par devers soi le crâne d'un père ou d'un chef, c'est s'assurer la faculté de lui parler, de lui demander conseil ou assistance, de s'enquérir de ses «dispositions », d'apaiser sa colère s'il y a lieu, et de gagner sa faveur.

Or, de l'appartenance au symbole, tel que l'entendent les primitifs, la transition peut être insensible. Car le symbole, comme l'appartenance, participe de l'être. ou objet qu'il « représente », et par là même en assure la présence actuelle. On pourrait donc dire que lorsque des êtres sont devenus invisibles (par exemple, les morts), leurs appartenances conservées sont propres à servir de symboles ; et, inversement, que souvent des symboles, participant aux êtres invisibles et sentis comme consubstantiels à eux, en sont devenus de véritables appartenances. On a beau savoir qu'ils sont l'œuvre de l'homme: l'intensité des émotions qui, à leur vue, envahissent la conscience, en fait oublier l'origine. Tel est le cas de beaucoup d'effigies, et même de monuments de toutes sortes.

176 Captain C. M. Lewis. Voyage of the colonial schooner Isabella, 1837, ln Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits, I, p. 98.

Un des plus caractéristiques, parmi les symboles primitifs de ce genre, est le churinga des tribus de l'Australie centrale, étudié dans les célèbres ouvrages de Spencer et Gillen, observé depuis en Nouvelle-Guinée, et qui a été déjà en usage dans certaines sociétés préhistoriques. Ces symboles de forme oblongue, de dimensions variables, couverts en général d'ornements et de dessins, sont l'objet d'un respect et de soins quasi religieux. Le churinga participe à l'individu qu'il représente d'une façon si intime qu'il est, à la lettre, cet individu lui-même, comme le disent les hommes d'âge à un adolescent lors de son initiation, en lui remettant le sien. En même temps, son churinga le fait participer à son ancêtre mythique. « On le regarde comme beaucoup plus qu'un morceau de bois ou de pierre. Il est intimement lié à l'ancêtre. Il éprouve des « sentiments », tout à fait comme un être humain ; on peut l'apaiser en le caressant, comme on fait pour les hommes vivants [177]. » - « Pendant tout le temps que dure une cérémonie, la présence du churinga fait que l'on garde un silence respectueux, comme si les indigènes croyaient réellement que les esprits des morts à qui ils ont appartenu jadis se trouvent là. Personne, jusqu'à ce qu'on ait fini d'examiner les churinga, n'élève la voix plus haut qu'un murmure [178]. »

Voici une observation toute récente (chez les Aranda), où l'on voit les participations pour ainsi dire matérialisées dans le churinga, et senties vivantes par l'indigène. « Le

177 Spencer and Gillen. The northern tribes of central Australia, p. 265. (1904)

178 Spencer and Gillen. The native tribes of central Australia, p. 303. (1899)

corps (de l'ancêtre mythique) resta à un certain endroit, où furent fabriqués plusieurs churinga de bois, dont le pouvoir provenait du corps qui demeura là. Ces churinga de bois - au nombre de quatre, je crois, -forment un *seul* corps, et deux churinga de pierre, joints aux premiers, ne forment encore avec eux qu'un *seul* corps. Par suite, le vieillard, mort récemment à Alice Springs, et qui était la réincarnation de cet ancêtre mythique, regardait les deux churinga de pierre comme son propre corps, qui avait continué de vivre au cours des siècles ; mais il regardait aussi les churinga de bois comme faisant partie de son corps surnaturel et impérissable [179]. » Que se représentait ce vieillard ? Nous ne pouvons guère espérer nous en rendre compte exactement. Nous devons nous contenter de constater que, pour lui, cette pluralité de churinga n'exclut pas qu'ils ne représentent ensemble une seule et même personne, et ne l'empêchent pas de sentir sa participation, sa consubstantialité avec son ancêtre mythique.

Chez les Orokaiva, des poteaux de bois, les *naterari,* représentent les morts. Ils en sont les symboles. « Peut-être, dit M. F. E. Williams, ont-ils été autrefois un peu davantage, une image grossière. L'association (que j'appelle participation) entre le poteau de bois et le mort qu'il représente est renforcée par le fait que l'on emploie, pour ce poteau, le bois de l'arbre qui porte le même nom que lui [180] » (c'est-à-dire dont l'espèce est son totem). Que cette participation soit sentie comme actuelle, un grand nombre de détails le prouvent. En voici quelques-uns des

179 T. G. H. Strehlow. Ankotaringa, an Aranda myth. 0ceania, IV, p. 1934. (1934)

180 F. E. Williams. 0rokaiva society, pp. 117, 125.

Plus significatifs. « Il n'est pas rare de voir un abri en miniature, sur quatre pieds, érigé pour protéger le *naterari* contre la pluie... et peut-être au-dessous du toit de cet abri, une petite plate-forme où peuvent se trouver une vieille pipe cylindrique en bambou, une boîte à bétel, peut-être une poignée de noix de bétel, et en outre quelques morceaux, frais ou non, de taro cuit. On les a mis là pour l'esprit du mort *(sovai)*. La nuit, il viendra... A côté de ces offrandes, on peut trouver des souvenirs du mort : un collier de graines, un bracelet de coquillages, - dans un certain cas, une calebasse cassée qui avait servi d'urinal à un vieillard malade hors d'état de se lever.

« Dans la façon de disposer finalement des *naterari,* il subsiste du respect. Quand je proposai de les fendre pour avoir du bois à brûler, on me fit sentir que la plaisanterie était de mauvais goût... En aucun cas, on ne s'en débarrasse sans leur témoigner d'égards.

« On voit donc que le *naterari* est associé très étroitement au mort pour qui la fête sera célébrée. Je ne me souviens pas qu'on m'ait dit expressément que les *naterari* représentaient tel ou tel mort. Mais le fait que la fête est célébrée spécialement pour le mort, le soin avec lequel on traite le *naterari,* les offrandes qu'on lui apporte, les souvenirs du mort qu'on y suspend, et la façon respectueuse dont on en dispose à la fin, tout vient à l'appui de l'idée qu'on le regarde comme représentant le mort, et qu'en imagination, on l'identifie à lui [181]. »

181 Ibid., p. 226.

En d'autres termes, le *naterari,* consubstantiel à l'Orokaiva mort, en est le symbole, comme le churinga est celui de l'Aranda vivant et de son ancêtre mythique.

Pour *être* ainsi les morts qu'ils représentent, il n'est nullement nécessaire que les symboles en reproduisent les traits. Parfois, ce sont en effet des images. Mais bien souvent ils ne sont que très vaguement anthropomorphiques, ou même pas du tout. A Canala, en Nouvelle-Calédonie, « la perche serait une effigie du mort ; on danserait avec elle avant de la jeter définitivement (quand le pilou est fini) [182] ».

Dans la plupart des cas ces symboles ne sont pas de bois, mais de pierre. « Les pierres, dit M. Leenhardt en une formule frappante, sont l'esprit pétrifié des ancêtres [183]. » En Nouvelle-Calédonie comme en beaucoup d'autres régions, les pierres possèdent par elles-mêmes une valeur mystique qui les prédestine, pour ainsi dire, à la fonction de symboles. La dureté qui leur permet de se conserver indéfiniment en fait des êtres privilégiés. Aux yeux des, primitifs, loin de n'être que des morceaux de matière inorganique, inanimée, insensible, elles sont les êtres, de la nature les plus richement doués de force, de mana, puisqu'elles ne s'affaiblissent jamais et que sur elles la maladie ni la mort n'ont de prise. En Amérique du Nord, des Indiens les ont appelées les os de la terre. Elles participent aux vertus du sol où elles reposent, surtout quand il les recouvre, ou lorsque, comme certains rochers, elles y plongent profondément, elles y sont comme incorporées. « Qu'il s'agisse d'esprit,

182 M. Leenhardt. Notes d'ethnologie néo-calédonienne, p. 178.
183 Ibid., p. 183.

de dieu, de totem, de clan, toutes ces conceptions diverses ont une représentation concrète qui est la pierre. La pierre totémique est une roche où le totem est censé résider, une enveloppe d'où le clan est issu. L'esprit pétrifié, la pierre, qui est conservée près de la case, contient la puissance des dieux. ... Telles de ces pierres sont des cailloux, telles autres des roches énormes. Elles ont toutes le même nom, et toutes la même valeur. Rien n'est étrange comme un paysage canaque vrai - j'entends vu sous l'angle canaque - où chaque pierre a un nom, une histoire, une vie, on pourrait même dire une personnalité, à cause de l'esprit enfermé en elles. Souvent, dans les vallées, je me suis fait nommer chaque détail du terrain, chaque arbre remarquable ; le paysage se transposait en un plan impossible à transcrire sur une carte, et où chaque nom était une tête de chapitre. »

« Ces pierres sont les éléments permanents de l'habitat; c'est pourquoi l'histoire du clan gravite autour d'elles [184]. »

On ne saurait mieux dire, semble-t-il, que le Canaque vit au milieu de symboles, eux-mêmes vivants, ni mieux faire sentir la différence essentielle entre ces symboles et les nôtres. Ceux-ci, même lorsqu'ils sont perceptibles aux sens, sont nés de l'activité d'esprits accoutumés à manier des idées générales et des concepts abstraits. Chez les primitifs - nous venons de le voir pour les symboles des morts en Nouvelle-Calédonie - ce sont des réalités singulières et concrètes dont ils ont l'expérience actuelle.

184 Ibid., p. 241.

La tradition leur a appris à y reconnaître les êtres invisibles qu'ils représentent.

*
**

De cette nature des symboles chez les primitifs naît pour nous une difficulté. Nous discernons mal, en certains cas, si l'indigène se croit en présence d'un être (généralement invisible), ou de son symbole. Pour lui, il n'y a pas lieu de poser la question, puisque le symbole, participant, comme une appartenance, de l'être qu'il représente, est cet être même. Ainsi, dans les mythes australiens, souvent les ancêtres totémiques, après de longues pérégrinations, au cours desquelles ils ont modelé la configuration du sol, créé des espèces, institué des. cérémonies, finissent par s'enfoncer dans la terre. Ils y demeurent désormais, sous la forme d'arbres, ou de rochers. Quand l'indigène les voit et se remémore aussitôt le mythe, est-ce l'ancêtre lui-même ou son symbole qu'il reconnaît ? De même, en Nouvelle-Calédonie, « la plupart des grands rochers ont une histoire... Ils sont d'ailleurs eux-mêmes d'anciens humains [185] ». - A Malekula, « les héros civilisateurs des deux sexes, dans de nombreuses légendes, ont le pouvoir de se transformer en pierres. On peut en voir beaucoup, représentés par des blocs de corail naturel, ou par des monolithes érigés de main humaine [186] ».

185 Ibid., p. 194.

186 J. Layard. The journey of the dead from the small islands of N. E. Maekula. Essays presented to C. G. Seligman, p. 136. (1934)

Il n'y a pas de confusion possible, dans notre esprit, entre les rochers, coraux, etc., que sont devenus les ancêtres mythiques après leur dernière et définitive transformation, et les symboles de pierre que la main de l'homme fabrique : la distinction est trop évidente. Mais si elle existe aussi, en principe, pour les primitifs, en fait elle s'efface souvent, lorsqu'en présence de leurs symboles ils se sentent réellement au contact des êtres invisibles eux-mêmes. « La figure centrale de chaque autel, dit encore M. Layard, est un monolithe couplé avec un dolmen de petite taille ; une image en bois est placée juste devant. Le monolithe et l'image ensemble représentent l'ancêtre éloigné, tandis que d'autres monolithes isolés, ainsi que des blocs de corail naturel sont, à ce que l'on dit, les restes pétrifiés d'ancêtres individuels et de héros civilisateurs [187]. » Et encore, «dans la mythologie d'Atchin (petite île au nord-est de Malekula), Le-saw-saw est nettement représentée comme une femme, mère de dix frères pétromorphiques, étroitement associés au créateur Tahar. Ces frères sont aujourd'hui représentés par dix blocs de corail sur la côte d'Atchin, tandis que Le-saw-saw elle-même et sa mère le sont par deux monolithes érigés de main humaine sur le chemin qui descend vers les dix frères ».

Pareillement, aux îles Nicobar, on a observé il y a quelques années des symboles en bois et en pierre du même genre, qui représentent et « logent » les morts. Dans la petite île de Teressa, « après les funérailles, une figure de l'âme (c'est-à-dire du mort), sous la forme d'un poteau, est placée sur la tombe. On couvre ce poteau de

187 Ibid., p. 116.

ses vêtements, et on y ajoute ses effets personnels : lances, ornements, fil d'argent, cuillers, bref, tout ce qui lui appartenait en propre, ainsi que la coiffure portée aux fêtes par sa femme, et les crânes des pores tués par lui, qui de son vivant étaient suspendus dans sa hutte ». Plus récemment, on a découvert dans cette île et dans une autre voisine un symbole particulièrement caractéristique. « Le crâne d'une personne importante est conservé. On l'ajuste sur un corps en bois de grandeur naturelle, qui est dans la position assise. Ce corps est creux, et muni d'une porte ; le reste des os du mort est mis à l'intérieur de la figure [188]. » Ce crâne, comme on sait, est le mort lui-même. Sans doute faut-il en dire autant du corps en bois qu'il surmonte, puisque ce corps contient dans sa cavité les autres os, appartenances qui, elles aussi, sont le mort. Étrange assemblage, où nous aurions tort de chercher à séparer le mort de ce qui en est le symbole.

Peut-être sommes-nous maintenant mieux en état de comprendre ce que signifient les monolithes placés sur les tombes par tant de tribus primitives. Comme les coraux, les rochers, les poteaux dont il vient d'être question, ce sont des symboles des morts, au sens où il faut prendre le mot quand il s'agit des primitifs. Pour que les monolithes remplissent cette fonction, la consubstantialité entre eux et les morts qu'ils « représentent » est seule requise. La ressemblance de forme, même lointaine, n'importe pas. Le seul caractère indispensable à ces symboles est de nature mystique. Il faut, et il suffit, que leur présence ait la même vertu que celle des êtres

188 Extracts from the Census Report on the Andaman and Nicobar islands. Census of India, 1931. 1 (III, b), p. 185.

invisibles, des morts, dont ils sont les « représentants » visibles. Par exemple, presque partout où l'on se nourrit des produits des jardins et des plantations, il dépend des morts que la pluie tombe, à la saison et en quantité convenables, et, d'un mot, que les récoltes soient bonnes, médiocres ou mauvaises. On a donc besoin de solliciter leur faveur et, si les choses menacent de mal tourner, de connaître la cause de leur colère et de pouvoir l'apaiser. Or, ils sont loin, ils appartiennent au monde invisible. La fonction essentielle de leurs symboles ,est de les rendre visibles et présents. On se sent ainsi en contact immédiat avec eux. On les touche, au propre et au figuré. Pourvu que ce but soit atteint, peu importe la forme des symboles, et leur plus ou moins de ressemblance apparente avec les morts qu'ils représentent. En fait, ce sont souvent des pierres. Sans doute, comme nous l'avons vu tout à l'heure, à cause du pouvoir mystérieux qu'elles possèdent de ne pas s'altérer et de durer indéfiniment.

Chez les Rengma Nagas, « des sièges de pierre circulaires, ou plus ordinairement semi-circulaires, sont placés le long des sentiers... Parfois un homme en construit un de son vivant, qui sera un monument de lui-même, quand il aura cessé de vivre ; parfois aussi une veuve ou un fils en élève un pour un mort. Il est particulièrement fréquent qu'un fils en fasse un comme monument pour son père défunt, si ses récoltes ont été mauvaises [189] ». - Dans beaucoup de tribus primitives de l'Inde, c'est là une obligation stricte. Par exemple, chez les Marias (Central Provinces), « si le quatrième jour après les funérailles, le fils ou l'héritier du mort n'a pas les

189 J. P. Mills. The western Rengma Nagas. Census of India, 1931, I (III, b), p. 13 1.

moyens d'ériger une pierre... il se rend près de la tombe, s'incline, exprime ses regrets, prie le mort de prendre patience, de lui pardonner ce retard, et de ne pas le persécuter... Dès qu'il le peut, il va avec ses parents et ses amis chercher une pierre dans la jungle. Ils en choisissent une qui leur paraît convenir, et qui n'exigera pas, pour la transporter, plus d'hommes qu'ils n'en peuvent nourrir et abreuver... Certaines de ces pierres ont jusqu'à dix pieds de haut. On les plante verticalement sur la tombe [190] ».

Selon le Dr Hutton, les grossières statues en bois et les monuments mégalithiques, dans l'Inde, procéderaient de la même pensée, « Les deux coutumes ne peuvent pas être entièrement séparées ; l'une et l'autre ont leur origine dans l'intention de procurer à l'âme (c'est-à-dire au mort) un domicile temporaire pendant qu'il agit sur la fertilité des champs. Très souvent, il apparaît que le monument mégalithique est simplement un substitut durable de la statue en bois, périssable, à qui l'on peut donner plus de ressemblance à un corps humain. Ainsi les statues en bois élevées aux morts dans certains villages des Angami Nagas sont détruites après la moisson, et les autres ont derrière elles une petite pierre pour les remplacer quand elles ont disparu. Dans d'autres villages, le plus jeune fils, en succédant à son père dans sa maison, doit élever un monolithe pour ses parents défunts - ce qui correspond à ce que l'on fait dans d'autres villages, où des personnes particulièrement prospères érigent des monolithes de leur vivant, pour « intensifier » la prospérité de la communauté dans son

190 W. H. Shoobert. The aboriginal tribes of the Central Provinces. Ibid., p. 85.

ensemble. La signification de ces derniers monolithes est nettement phallique [191]. »

En vertu de la participation entre ces symboles et les morts qu'ils représentent, fi présence de ceux-ci devient réelle, et ils agissent sur la fertilité des plantations. Les offrandes placées devant les monolithes, ce sont donc, à la lettre, les morts qui les reçoivent.

*
**

La mentalité primitive est à la fois orientée mystiquement, et accoutumée à ne se représenter guère que des objets concrets. Pour atteindre les êtres invisibles dont elle a tant de raisons de se préoccuper, elle recourt, d'instinct, pour ainsi dire, à des symboles. Elle en use donc partout comme nous venons de le voir dans quelques tribus de l'Océanie et de l'Inde. La matière dont les symboles sont faits, la forme qu'on leur donne varient avec les climats, les milieux, les matériaux disponibles, les croyances traditionnelles, les institutions, etc. Pour l'essentiel, les processus mentaux impliqués par le symbolisme restent les mêmes. Allonger la liste des faits

191 J. H. Hutton, *Census of India, 1931, 1, pp.* 408-409. - Chez les Bataks. le *pangoeloebalang* est une pierre érigée près d'un village. Souvent cette pierre est grossièrement taillée en forme de tête humaine... Ces pierre,, de village se retrouvent chez beaucoup de populations de l'archipel indonésien. Leur destination est partout la même : elles assurent le bien-être. la prospérité, la fécondité et la santé des villageois ». A. C. Kruyt. *De hond in de geestenwereld der Indonesiërs, Tijdschrift voor taal-land-en volkenkunde van Nederlansch Indonesië,* LXXII, p. 557. (1937)

cités tout à l'heure serait donc superflu. J'en rapporterai cependant un petit nombre, empruntés cette fois à l'Afrique noire. Ils ont l'avantage de mieux mettre en lumière certains aspects de ces symboles.

Chez les Ba-venda (Afrique du Sud), « un taureau, convenablement choisi, représente le mudzimu, c'est-à-dire les esprits des ancêtres, pris collectivement... Il doit être tout noir, sains une seule tache... Il est pris pour sacre encore jeune, aussitôt sevré... Autrefois il vivait seul ; plus tard on lui a donné une vache pour être son « épouse »... Lorsque le chef meurt, on tue le taureau et la vache ; car pourquoi continueraient-ils à vivre ?... Une fois son successeur installé, on choisit de nouveaux animaux sacrés [192] ». Ces Bantou regardent leur chef comme l'intermédiaire obligé entre la tribu et les ancêtres ,de qui son bien-être dépend en grande partie. D'autre part, ce qui leur tient le plus à cœur est leur bétail. Il n'est donc pas surprenant qu'ils fassent d'un taureau de choix le symbole des ancêtres. Mais ce peut être aussi une pierre. « Les gens qui ont une pierre dans leur village sont ceux qui sont trop pauvres pour avoir un animal remplissant cet office. Ils plantent donc une pierre, et avec elle du *lukome,* qui ne meurt pas (cette plante survit à une longue sécheresse), pour donner de l'ombre au taureau (représenté par la pierre). Dans la famille royale, qui est riche, les choses se passent autrement.

« Les pauvres gens font aussi parfois d'une chèvre noire leur *malume* (oncle maternel), lorsque les osselets du devin ont dévoilé que la maladie est causée par des «

192 J. N. van Warmelo. Contributions towards Venda history, religion, and tribal ritual, pp. 177-178.

esprits » du côté de la mère. Un ancêtre du côté maternel est alors représenté par un animal femelle [193]. »

De tels faits montrent à quel point ces indigènes sont indifférents à la forme extérieure de ces symboles si importants pour eux. Pour représenter les ancêtres, ou un mort, il leur faudrait une certaine tête de bétail. Ils ne la possèdent pas, ils sont hors d'état de se la procurer. Qu'à cela ne tienne : une pierre la remplacera. Ils ne sont préoccupés que du lien mystique, de la participation, qui doit unir ou, comme le disait tout à l'heure un observateur, qui « identifie » le symbole a l'être invisible qu'il représente. On se rappelle comment chez les Manus, et aussi chez les Canaques de la Nouvelle-Calédonie, à défaut du crâne, on représente la tête du mort par une noix de coco. Substitution qui peut nous étonner, mais qui ne trouble nullement les indigènes.

Chez les Ba-venda, nous dit un autre ethnologue., « les familles ne possèdent pas toutes un taureau sacré., La plupart des familles pauvres le remplacent par des pierres sacrées... l'une représente le taureau, l'autre (un> peu plus grande) la vache... On en prend grand soin., Quand on s'adresse à la pierre mâle, souvent on l'appelle *makhulu,* grand-père, comme le taureau noir, et en maintes occasions ces pierres paraissent remplir exactement les mêmes fonctions que les animaux sacrés [194] ». Ce sont, pourrait-on dire, des symboles du second degré, Les pierres « représentent » les animaux, qui eux-mêmes « représentent » les ancêtres.

193 Ibid., pp. 176-177.

194 H. A. Stayt. The Bavenda, pp. 243-244.

Mais ne serait-ce pas là simplement des substituts, arbitrairement choisis ? La noix de coco, substitut du crâne, le taureau noir, substitut de l'ancêtre, la pierre, substitut du taureau, et ainsi de suite ? Nous comprenons que les primitifs sentent une participation entre un être et ses appartenances, entre un tout et ses éléments. Mais comment des êtres ou des objets qui n'ont rien de commun, qui ne se sont jamais trouvés en contact, peuvent-ils participer l'un de l'autre, le crâne, par exemple, de la noix de coco, et la pierre du taureau noir ?

Exigence logique à laquelle, selon nous, il faudrait absolument satisfaire. Mais les primitifs, placés ici sur le plan mystique, l'ignorent, ou ne s'en soucient pas. Ces symboles selon nous si déconcertants, si arbitraires, leur sont familiers depuis l'enfance. Ce n'est pas l'esprit individuel qui les établit ou qui les accepte aujourd'hui, d'après une relation qu'il aurait saisie, une ressemblance, par exemple. La tradition les transmet tout faits, avec les mythes, les légendes et les institutions. Et quand les primitifs sentent une réalité s'imposer ainsi à eux, nous savons qu'ils ne se demandent pas comment elle est possible.

Dans d'autres tribus africaines, pour représenter les ancêtres, ou des morts récents, au lieu de têtes de bétail ou de pierres, on a pris des morceaux de bois ou des bâtons. Chez les Herero, « *ondume*, la canne héréditaire du père, dont il se servait de son vivant, est conservée après sa mort, et représente l'ancêtre en certaines circonstances ; aussi lui fait-on des offrandes de viande et

de lait [195] ». On pourrait, il est vrai, regarder ici la canne du mort comme une de ses appartenances, puisque sa main l'a imprégnée de sa sueur. Mai-, souvent les morceaux de bois, symboles des ancêtres, n'ont jamais été touchés, ni vus par eux, de leur vivant. Chez ces mêmes Herero, « l'arbre sacré représente les ancêtres les plus éloignés, et les bâtons sacrés sont les symboles des aïeux plus proches. Dans chaque maison de chef se trouve un paquet de ces bâtons, longs d'environ 20 centimètres. Lors du décès du dernier chef, on les enveloppe avec une certaine partie de l'animal sacré qui a été, immolé à cette occasion. Chacun de ces petits bâtons représente un ancêtre... Dès qu'un chef de la tribu meurt, on en ajoute un nouveau au paquet. Ce ne sont pas des fétiches, dit expressément l'auteur, ce sont des symboles [196] ». - Après une naissance, « lorsque l'enfant est solennellement présenté aux ancêtres, le chef et les autres hommes se sont réunis autour de l'autel, et ont pris place sur les crânes des bœufs sacrés. Chacun prend une gorgée d'eau bénite et la crache sur la mère et sur l'enfant. Les bâtons qui représentent les ancêtres sont exposés autour de l'autel. Le chef se tourne vers eux, et leur parle. « Un enfant vous est né dans votre demeure, «puisse cette demeure ne jamais disparaître! » [197] ».

Au Loango, le Dr Pechuël-Loesche a vu aussi les ancêtres représentés par des bâtons. Généralisant son observation, il remarque que, dans toutes les régions de l'Afrique où il a passé, on ne représente pas les morts par des images, mais par des morceaux de bois, et il explique

195 H. Brincker. Worterbuch des Otji-Herero, p. 171.
196 I. Irle. Die Religion der Herero, pp. 77-78.
197 Ibid., p. 95.

que ces symboles ont une signification phallique (comme certains monolithes de l'Inde), le souvenir que l'on désire perpétuer étant celui de l'ancêtre en tant que géniteur [198].

A Madagascar, les ancêtres royaux, chez les Hovas, étaient représentés par des symboles que M. Ém. Cailliet appelle très justement des substituts. Voici, à titre d'exemple, la description du substitut d'Andrianamporinimerina, le célèbre souverain imerinien. « Entre autres ornements, écrit M. Fontoynont *(Bulletin de l'Académie malgache,* XXII, p. 115), il comporte des rangées de perles blanches et rouges, et des torsades sacrées... L'aiguille ornée de perles qui se dresse au sommet sur un des côtés (de la couronne) est censée représenter plus particulièrement la pierre se trouvant à la tête du tombeau, c'est-à-dire le roi lui-même... »

« Comme son nom l'indique, cet objet est bien le substitut du roi. Non seulement il figure celui-ci, mais en vertu d'enchaînements de participations dont le réseau est des plus complexes, *il est* le roi lui-même... On rend au solo les honneurs dus au souverain [199]. »

En Afrique occidentale, le caractère arbitraire à nos yeux de ces symboles n'est pas moins marqué. Dans l'arrière-pays ashanti, par exemple, « le fils se rend chez le devin pour savoir ce que l' « esprit » de son père défunt aurait à dire. Le devin lui apprend qu'un esprit, peut-être celui de son père mort, ou de sa mère, de son grand-père paternel ou de sa grand'mère maternelle, dit qu'il faut que l'on « verse de l'eau pour lui ». Alors le devin

198 Dr Pechuël-Loesche. Die Loango-Expedition, III, 2, p. 176,

199 Em. Cailliet, Symbolisme et âmes primitives, pp. 114-115.

indiquera un objet : une houe, une hache, un bracelet, un pot, bref, un objet quelconque, et dira que le père du consultant, ou sa mère, son grand-père paternel ou sa grand'mère maternelle *est* ce morceau de fer ou ce pot. On va le chercher, on le pose, et on fait sur lui un sacrifice, parce qu'il *est* l'ancêtre [200] ». M. Rattray se demande si cet objet est habité par le mort. Je dirais plus volontiers qu'il en est le symbole, puisque la participation entre eux va jusqu'à la consubstantialité. Plus loin, M. Rattray signale un terme, intraduisible, appliqué aux symboles. Nam désigne ce qui représente quelque chose. Chaque esprit (chaque mort) a ainsi une forme sous laquelle il reçoit des sacrifices. « Mon père « est » (nain) une hache, ma mère, un bracelet [201]. » Il est évident que notre verbe « être » ne rend que très imparfaitement le nain des Ashanti.

Au Dahomey, « toutes ces cérémonies, tous ces rites se célèbrent encore maintenant comme si un roi régnait, avec cette seule différence que le dernier souverain en date est représenté comme ses ancêtres par son trône, qui préside les fêtes : il y a là une sorte de manifestation de croyance à la présence réelle dans un objet consacré au souvenir par des cérémonies religieuses. Une vieille femme se tient auprès du trône, elle transmet les réponses du roi aux demandes que sont amenés à formuler les cabécères ou autres directeurs des fêtes [202]».

Dans un certain nombre de tribus de la Nigeria du Nord, l'usage de ce genre de symboles est courant. M.

200 R. S. Rattray. The tribes of the Ashanti hinterland, pp. 215-217.
201 Ibid., p. 295.
202 Le Hérissé. L'ancien royaume du Dahomey, p. 192.

Meek leur donne le nom de substituts. « Il n'est guère douteux que ces pots et ces pierres soient des substituts des crânes des ancêtres. Chaque chef de famille a une hutte spéciale où sont placés les symboles - le plus souvent des pots, parfois des pierres. Chacun représente un ancêtre. Pourtant ces symboles ne remontent pas au delà de la génération précédente; un homme ne se préoccupe pas de ses grands-pères. Son attention se limite aux pères et aux oncles maternels qui sont morts [203]. »

Chez les Gabin (une de ces tribus), il a trouvé de ces symboles ou substituts qui représentent non pas des morts, mais des vivants. « Beaucoup de Gabin semblent regarder ce pot comme leur propre double, comme le séjour de leur âme... En conséquence, c'est un usage commun qu'un jeune homme qui a fondé un foyer demande à un ami de fabriquer un pot pour lui, afin qu'il puisse y mettre son âme en dépôt. Le jeune homme se couche par terre, et le potier s'assied auprès de lui, donnant à l'argile une forme qui est supposée ressembler au sujet. Les oreilles, les yeux, la bouche, le nez sont indiqués; les épaules et les bras, représentés par des excroissances sur le corps du pot, qui est supposé représenter le cœur, c'est-à-dire la vie. Il n'y a pas de jambes. Après que le pot a été mis au feu, son propriétaire le dépose en un endroit secret, dans la brousse. En général c'est une petite caverne... Se sent-il jamais malade, il se rend près de son symbole secret en poterie, l'enduit d'huile rouge, prend un brin de paille pour se mettre un peu de cette huile sur les tempes, sur les

203 C. K. Meek. Tribal studies in North Nigeria, II, pp. 402-403. (1935)

épaules et sur le ventre. De la sorte, son « âme » ou son « cœur », comme disent les Gabin, retrouve sa vigueur première.

« Il est donc évident qu'ils regardent ces pots comme des doubles de l'âme, de la même façon que les Kanakuru et les Mbula croient que certains animaux sont leurs doubles. Et précisément comme une blessure reçue par l'animal apparaît aussi sur l'homme, de même, chez les Gabin, un dommage causé au pot entraîne pour son propriétaire une maladie ou même la mort. Si donc il trouve son pot brisé ou endommagé, il se tourmentera. Il en fera fabriquer un autre, et il ira ensuite consulter un devin pour découvrir le nom de l'individu qui en veut à son âme.

« Les Gabin croyaient qu'en plaçant ainsi l'âme au loin, dans un endroit secret, ils rendaient impossible à un sorcier de l'extraire du corps et de s'en emparer. Il était alors hors d'état de nuire à l'homme, à moins d'arriver à découvrir la cachette du pot où l'âme était incarnée [204].»

On reconnaît ici sans peine l' « âme extérieure » décrite par Sir James Frazer dans le *Rameau d'Or*. Il en cite de nombreux exemples non moins caractéristiques que celui de M. Meek. Dans ce dernier, le pot fabriqué exprès est à la fois le « double » de l'homme qui l'a commandé, son âme extérieure (qu'il y dépose, ou plus exactement y incorpore), et son symbole, puisque le pot le

204 Ibid., II, pp. 375-376.

représente. A vrai dire, aucune de ces expressions, qui sont loin d'être équivalentes, ne rend d'une façon satisfaisante ce qui occupe l'esprit des Gabin. Les représentations des primitifs, comme on sait, ne se disposent pas dans les cadres de concepts hiérarchisés, à arêtes nettement tranchées. Il est dangereux de leur demander trop de précision. Je serais tenté de rapprocher ce pot-âme extérieure des représentations très répandues en Afrique occidentale et équatoriale, où se trouvent impliquées des dualités-unités : les hommes-léopards, les hommes-crocodiles, l' « âme de la brousse » (bushsoul) de miss Kingsley, etc.

Si des vivants ont ainsi intérêt à ne faire qu'un avec un être ou un objet qui soit leur âme extérieure, ou leur symbole (au sens de ce mot quand il s'agit des primitifs), ne comprendrons-nous pas mieux pourquoi ceux-ci, presque partout, croient si nécessaire de doter leurs morts d'un symbole ? Ils y sont déjà incités par le désir de rendre réelle, tangible, la présence de ces êtres invisibles et insaisissables avec qui il faut bien entretenir des relations, et, s'il se peut, un échange de bons offices. C'est la première raison d'être des symboles de toutes sortes, dont les monolithes sont une espèce, qu'ils placent près des tombes ou sur elles. Peut-être aussi les morts - c'est-à-dire les vivants qui ont franchi la passerelle et changé de séjour - ont-ils besoin d'un double, d'une âme extérieure, qui leur assure une sécurité plus durable, une existence mieux garantie. Peut-être, si l'on néglige de les en pourvoir, se sentent-ils malheureux, seront-ils mécontents, et chercheront-ils à se venger de ceux qui auraient pu, et dû, leur épargner cette souffrance. Même s'ils n'ont pas l'intention formelle de nuire, il suffit que

leurs « dispositions » ne soient pas favorables pour que les survivants en pâtissent [205].

En fait, lorsqu'un membre important du groupe, par exemple un homme adulte ou âgé, qui a des enfants, est passé de vie à trépas, les siens jugent très souvent indispensable de le « représenter » par quelque objet durable : lance, bâton, monolithe, morceau de fer, etc., c'est-à-dire de munir sa tombe d'un monument (au sens le plus large du mot) qui soit un symbole du mort. On se rappelle ce Maria, trop pauvre pour ériger sur la tombe de son père le monolithe obligatoire, qui va, le quatrième jour après le décès, s'excuser humblement auprès de lui, implore son pardon, et le supplie de prendre patience. Ce monolithe semble bien correspondre, en quelque mesure, pour le Maria mort, à ce que le pot-âme extérieure est pour le Gabin vivant. Que dans cette dualité-unité le « double » du vivant ou du mort soit ici un animal ou une plante, là un bâton, un poteau ou un monolithe, ailleurs encore un objet fabriqué, cela ne laisse pas de nous paraître étrange et à peine concevable. Mais nous mettons entre les êtres vivants et les objets inanimés ou produits par la main de l'homme, une distance dont les primitifs n'ont pas plus l'idée que de notre conception intellectualisée de la nature en général. Leur savoir reste concret, et les principes les plus élémentaires de nos classifications leur demeurent inconnus.

*
**

205 Cf. Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, p. 42.

L'intime participation d'un mort avec le symbole qui le « représente », telle qu'elle est sentie par les primitifs, ressort avec une netteté particulière de l'observation suivante, recueillie récemment chez les Cabrais du Togo. Dans cette tribu, « les naissances gémellaires sont le signe d'une grâce spéciale pour les familles, et si l'un des jumeaux vient à mourir (ce qui est assez fréquent, la mère manquant souvent de lait), le survivant ne doit pas se séparer, sa vie durant, de son frère défunt.

Dans ce but, le mort est représenté par un morceau de bois grossier, entaillé dans sa partie médiane de façon à ce que la main puisse l'enserrer. Ce morceau de bois, qui varie de dimension suivant les tribus, ne -quittera plus le survivant. Il devra l'emporter aux champs, à la promenade, au marché... Durant son travail aux champs, il placera son frère avec soin sur une grosse pierre, et à l'abri des rayons ardents du soleil... Jamais le frère ou la sœur qui ont eu la chance de survivre ne devront boire ou manger sans donner au défunt, toujours présent, un peu d'eau ou quelques parcelles d'aliment...

« L'âme du défunt est, pour ces esprits primitifs, inséparable de celle du survivant, dit le médecin qui rapporte ce fait, et je n'eus plus envie de sourire le jour où je vis un vieillard du village de Siou venir à la visite médicale tenant précieusement et délicatement à deux mains le morceau de bois grossier qui représentait pour lui son frère, mort depuis de nombreuses années. -Ce bois entaillé était poli comme l'ivoire, et verni par le contact de la main ; l'homme le tenait bien droit, et là, sous le toit de paille où je visitais mes malades, -ce vieil homme resta

longtemps, l'air hagard, les yeux fixes, perdu dans un songe, et les lèvres ruminant des phrases silencieuses... il venait en effet d'être reconnu atteint de la maladie du sommeil, on lui avait donné sa fiche de recensement, et il pensait avec tristesse à son frère qui, pour lui, n'était pas mort... Quelques jours après, venu se faire soigner, il oublia, dans son choc moral, le morceau de bois-fétiche, et ne put ainsi « faire « le médicament » à son frère... On ne le revit plus... Le chef me déclara qu'il était devenu subitement fou, et on le retrouva mort quelques jours après, ayant refusé toute nourriture, tout secours, tout abri... Le remords d'avoir laissé son frère sans traitement l'avait tué [206] ». Pour ce vieux Cabrais, le morceau de bois grossièrement taillé dont il ne se sépare jamais, symbole de son frère, en est effectivement le « double ». C'est donc son frère lui-même. Nous avons vu plus haut d'autres exemples de symboles de ce genre, à qui l'on apporte des offrandes, on fait des sacrifices, on adresse des prières, puisqu'ils sont les morts en personne. Dans le cas présent, il s'agit d'un mort à qui son frère jumeau a survécu. Comme beaucoup d'autres Africains, les Cabrais sont persuadés que les jumeaux n'ont pour eux deux qu'un seul principe vital, qui ne se divise pas. Si l'un vient à mourir, l'autre ne pourra pis rester vivant. Pour qu'il échappe à la mort, il faut donc faire en sorte que son frère, quoique défunt, continue à coexister avec lui. A cette fin, on en fabrique un double, un substitut. Aux yeux d'un Européen, ce symbole n'est qu'un morceau de bois, auquel on ne s'est pas soucié de donner une ressemblance, même lointaine, avec le mort. Mais pour le Cabrais, c'est, son frère lui-même. Quand il lui offre à

206 Dr H. de Marqueissac. Une peuplade togolaise, les Cabrais. Togo-Cameroun, janvier 1935, p. 22.

manger et à boire, c'est son frère qu'il nourrit. Il prend constamment soin de lui, il le protège contre tous les dangers. Un seul et même principe de vie leur est toujours commun, à lui et à son frère incarné pour -ainsi dire dans ce symbole. Par suite, quand le vivant, tombe malade, un traitement n'aura d'effet sur lui que s'il est appliqué aussi ait mort, c'est-à-dire à son symbole. De là le désespoir du vieux « sommeilleux », lorsqu'il s'aperçoit qu'il a oublié d'amener son « frère » à la visite du médecin. A son remords se joint la certitude que puisque son frère n'a pas été, traité, lui-même ne peut guérir.

D'autres faits significatifs, observés par le Dr et Mme Seligman dans plusieurs tribus nilotiques du Soudan anglo-égyptien, ne permettent pas de douter que des participations du même genre n'y soient senties, et que des pierres-symboles, par exemple, n'y soient aussi regardées comme des êtres vivants. « Dans les exemples le mieux étudiés, les pierres de pluie sont identifiées aux ancêtres faiseurs de pluie, et aussi aux nuages et à la pluie ; en d'autres termes, chaque pierre est un certain faiseur de pluie, et en même temps de la pluie à l'état solide... Il est certain que sous le nom d' « ancêtre » ils entendent aussi le faiseur de pluie vivant. (Ainsi, chez quelques Nuba, ni les pierres, ni le faiseur de pluie ne doivent être exposés au soleil.) [207]. » Un peu plus loin, les mêmes auteurs parlent de « l'unité spirituelle du faiseur de pluie, de la pluie, et des végétaux comestibles ». - Chez les Bari, « il existe une parenté évidente entre les pierres de pluie et les « esprits » ancestraux. Il y en a de mâles et de

207 C. G. and B. Z. Seligman. Pagan tribes of the Nilotic Sudan, p. 24.

femelles ; certaines sont reconnues comme étant tels faiseurs de pluie, leurs femmes, leurs serviteurs. Nous pouvons maintenant faire un pas de plus, et affirmer que les faiseurs de pluie morts, les pierres de Pluie, et les nuages, c'est tout un [208] ». - Chez les Fajela-Bari, « un même mot sert à désigner les pierres de pluie et les nuages, On dit que ces pierres sont des personnes, ou les « esprits » de personnes qui, pendant la saison des pluies, quittent la terre pour vivre au ciel sous forme de nuages ; la pluie est leur sueur. Au plus fort de la saison des pluies elles se reproduisent, donnant naissance à d'autres pierres qui, pendant la saison sèche, se dispersent dans la brousse pour être réparties plus tard entre les faiseurs de pluie... Ces pierres représentent ainsi la forme concrète sous laquelle les esprits des morts peuvent subir l'action de leurs descendants, et les cérémonies où on les emploie semblent, par leurs traits principaux, se ranger à côté des autres fêtes et sacrifices offerts aux morts. La différence de nom et de puissance entre ces pierres provient de ce que chacune « représente » un certain faiseur de pluie qui est mort [209] ». Ici la participation, la consubstantialité entre le symbole et le mort qu'il représente, se distingue à peine d'une identité.

208 Ibid., p. 288.
209 Ibid., p. 300.

CHAPITRE VI

LES MODES D'ACTION SYMBOLIQUES

Les symboles des primitifs ne se fondent pas, en général, sur une relation, saisie ou établie par l'esprit, entre le symbole et ce qu'il représente, mais sur une participation qui va souvent jusqu'à la consubstantialité. Ce n'est pas un rapport aperçu, encore moins une convention, qui leur donne naissance. Le symbole est senti comme étant, en quelque façon, l'être ou l'objet même qu'il représente, et « représenter » prend ici le sens littéral de « rendre actuellement présent ». De cette nature des symboles des primitifs découle aussitôt une importante conséquence touchant leur fonction. En vertu de la participation sentie entre eux, agir sur le symbole d'un être ou d'un objet, c'est agir sur lui-même. Or l'occasion s'en présente presque à tout instant. Que de

fois un être ou un objet qu'un primitif voudrait atteindre, ou tenir en son pouvoir, échappe à ses prises, ou reste hors de portée! Qu'il s'agisse, par exemple, d'un animal dont il lui faut absolument se rendre maître ; - sans le phoque, certaines tribus d'Eskimo seraient exposées, l'hiver, à n'avoir ni nourriture, ni lumière, ni chaleur, ni vêtements, - ou d'un phénomène naturel ,comme la pluie dont le manque menace l'existence même des tribus qui vivent de leurs troupeaux ou de leurs plantations. Comment agir sur la pluie qui ne peut ou ne veut pas tomber quand la saison en est venue, et que la sécheresse fait tout périr ?

Une seule voie de salut s'offre à eux : une action magique sera exercée sur le symbole de la pluie, et l'effet sera alors obtenu comme si elle avait porté sur la pluie elle-même. En fait, du point de vue des primitifs, il n'est pas exact de dire « comme si ». Cette expression traduit notre pensée ; elle trahit la leur. Elle ne leur viendrait pas à l'esprit. Elle est exclue par toute leur attitude mentale. Quand ils opèrent sur le symbole, ils ont le sentiment, et la certitude, que leur action, du même coup, s'exerce efficacement sur ce qu'il représente. C'est sur cette conviction que repose une des formes de sorcellerie les plus répandues. Le sorcier se procure un symbole, par exemple une effigie, ou une appartenance, de la personne à qui il veut nuire. Il le soumet à ses maléfices. La victime, qui souvent est au loin, et ne se doute de rien, succombera infailliblement, car le traitement subi par son symbole l'a été en même temps par elle-même. Il n'y a guère de société primitive où l'homme sur qui un ensorcellement de ce genre a été pratiqué ne se croie perdu, à moins que l'action néfaste exercée sur le symbole

ne soit annulée assez vite par une action inverse, à laquelle on contraint le sorcier, s'il a été démasqué et forcé d'avouer.

Une bonne partie de la magie, soit blanche soit noire, consiste à opérer ainsi sur des symboles avec l'idée que l'on opère ipso facto sur ce qu'ils représentent. Ce mode d'action nous semble vain. Les primitifs sont d'un autre sentiment, Ils devraient se rendre compte, pensons-nous, que l'expérience leur donne tort. Mais il est remarquable qu'ils ne s'en aperçoivent jamais. Ils voient bien, en nombre de cas, que le résultat désiré n'est pas obtenu. Mais ils ne sont jamais embarrassés d'expliquer cet insuccès, et leur confiance reste entière. C'est là un aspect de l' « imperméabilité à l'expérience », qui tient par un lien si intime à l'orientation mystique de leur esprit.

D'autre part, pour eux, en vertu de cette orientation, « tout être a une existence invisible aussi bien qu'une visible », et, de plus, ils se savent entourés de toutes parts, à toute heure, par une multitude de puissances invisibles, dont la présence peut se faire sentir au moment où ils s'y attendent le moins. Comment parer aux dangers de cette situation ? De quelle façon établir avec elles un contact qui permette de s'assurer de leurs « dispositions », de se concilier leur faveur, s'il se peut, ou, du moins, de les empêcher de nuire ? Problème non moins insoluble que le précédent, à moins que l'on ne dispose, pour les êtres invisibles comme pour les visibles, de symboles qui les « représentent » au sens littéral du mot. Que l'on en possède, et ce qui paraissait impraticable devient aisé. On opérera sur eux: l'action s'exercera du même coup sur les êtres inaccessibles qui

ne font qu'un avec eux. Tels sont, par exemple, les symboles-appartenances des morts. La possession de la mâchoire inférieure ou du crâne d'une personne défunte en assure la présence effective. Tels sont aussi les monolithes, oeuvres des survivants, symboles qui servent au même usage, tout en satisfaisant un besoin présume des morts.

Sur les autres êtres du monde invisible à qui ils peuvent avoir affaire, les primitifs usent des mêmes moyens d'action. Si des symboles de ces êtres, par exemple des appartenances, s'offrent à eux, ils les utilisent de leur mieux. En cas contraire, ils ont appris, sans doute dès une époque très reculée, à en produire eux-mêmes : témoin leurs oeuvres d'art (certaines civilisations préhistoriques en ont laissé beaucoup, et d'admirables), leurs cérémonies, leurs danses, leurs chants. leurs formules et nombre de leurs jeux. Sans parler du plaisir esthétique qu'ils y trouvent souvent, ils sont convaincus de l'efficacité des actions symboliques exercées ainsi sur les « esprits », sur la pluie et le tonnerre, sur les « maîtres » ou « possesseurs » des espèces animales -et végétales, etc. Telle a été aussi, telle est encore aujourd'hui dans certaines sociétés, la signification des « ornements » dont les primitifs ne manquent guère de couvrir leurs armes, leurs engins, leurs objets sacrés. bref, à peu près tout ce qui sort de leurs mains en vue d'une fin à atteindre. Avant d'être des ornements, ce sont des symboles. En vertu de la participation établie entre eux et les êtres qu'ils représentent, en agissant sur les symboles, on agira sur les êtres.

Ainsi les dessins, gravures, broderies, etc., exécutés avec tant de soin par les Naskapi (Indiens du Labrador) sur le peu d'objets qu'ils savent fabriquer, ont précisément cette fonction. « La représentation, peinte ou symbolique, de la plante ou de l'animal dont ils veulent s'assurer l'aide, ou dont ils l'ont obtenue, équivaut à l'animal ou à l'objet lui-même. (M. Speek donne ici. de ces symboles, exactement la définition proposée plus haut : le symbole est, en vertu d'une participation intime, cela même qu'il représente.) Par suite, nous pouvons dire, en gros, que dans la philosophie de ces Algonquins de l'extrême nord, le symbole et l'image correspondent à un pouvoir effectif qui place les objets représentés sous la domination de l'esprit de la personne humaine, pour la satisfaction de ses besoins. En général, il entreprend ce travail (ornement, oeuvre d'art symbolique) à l'instigation de rêves que lui octroie l'esprit qui réside en lui (ce que l'on appelle son « âme »). Et celle-ci, à ce qu'ils disent, acquiert une nouvelle force grâce à la satisfaction qu'elle éprouve a voir ses suggestions obéies [210]. » - « En fait, dans cette région, il y a un fond universel de symbolisme d'où proviennent les ornements et œuvres d'art qui remplissent une fonction d' « aides spirituels » [211]. - Et, un peu plus loin : « bref, ces dessins sont des charmes. A ce que croient ceux qui les possèdent, ils agissent comme des moyens qui, permettent à leurs esprits de se rendre maîtres des esprits des animaux qu'ils chassent [212] ». « Car ceux-ci préfèrent être tués par des chasseurs dont les vêtements sont ainsi ornés de dessins. Cela explique une bonne

210 F. G. Speek. The Naskapi, pp. 190-191.
211 Ibid., p. 189.
212 Ibid., pp. 214-215.

part de la vie religieuse des Naskapi. Nous apprenons encore que les « âmes des chasseurs aiment aussi à les voir habillés de vêtements ornés de dessins en couleur. Et cela explique encore davantage [213] ». - Les « jeux de ficelles » s'interprètent de la même manière. On leur attribue la même signification symbolique et la même efficacité. « Tout le monde y joue, en toutes saisons, petits et grands. Les Naskapi nous ont dit très franchement que ce jeu a pour objet de représenter la capture des animaux dont leurs manipulations vraiment très habiles de la ficelle reproduisent l'image en silhouette [214]. » La chasse est une opération dont les conditions mystiques sont aussi essentielles, sinon plus, que les positives. Au premier rang de ces conditions mystiques se place le pouvoir que les symboles (ornements des armes, des vêtements des chasseurs, etc.) donnent à leurs esprits sur ceux des animaux.

*
**

Parmi les symboles qui s'offrent aux primitifs, ceux dont ils font le plus fréquent usage paraissent être les symboles-appartenances. Comme nous l'avons vu, la participation entre un être et ses appartenances est sentie comme une consubstantialité. L'idée vient donc [out naturellement d'appliquer ici le principe Pars pro toto. Peu importe qu'un être soit invisible, hors (Je portée, à une grande distance. Si l'on dispose d'une de ses

213 Ibid., p. 192.
214 Ibid., p. 194.

appartenances, l'action exercée sur elle l'est sur lui en même temps.

Considérons une de ces appartenances-symboles, par exemple la trace laissée sur le sol par le pied d'un homme ou d'un animal, et voyons comment elle est utilisée pour l'action. Voici un fait observé récemment, dans la partie de la Nouvelle-Guinée qui est sous mandat australien. « Lorsqu'une tribu projette un raid chez des voisins, une personne, amie en apparence du groupe visé, y est envoyée pour enterrer la feuille d'un certain lys dans un sentier où ils ont l'habitude de passer. Cet émissaire reste chez eux jusqu'à ce qu'un grand nombre d'hommes aient marché sur l'endroit au-dessous duquel se trouve la feuille, laquelle se trouve ainsi imprégnée de leur ramai. Il la déterre alors et l'emporte chez les siens qui préparent leur raid. Mis ainsi en possession d'une partie du *raroai* de leurs futures victimes, ils frottent de cette feuille la pointe de leurs lances. Lorsqu'ils les jetteront sur les ennemis, le ramai dont elles sont imprégnées les guidera, et les fera pénétrer dans le corps des hommes qui ont marché sur la feuille [215]. » (Pendant le combat, celle-ci est portée par une femme, à l'arrière.) Nous n'avons pas de terme pour rendre ce que les indigènes appellent ramai, et il n'est pas facile de nous faire une idée exacte de ce qu'ils entendent par là. Du moins n'est-il pas douteux que c'est une appartenance, puisque, en posant le pied sur le sol au-dessous duquel une certaine feuille est cachée, les hommes en imprègnent cette feuille. Il suffira alors de faire passer ce *raroai* sur la pointe des lances, et il les conduira infailliblement dans leur corps.

215 E. W. F. Chinnery. Notes on the natives of E. Mira and StMatthias. Territory of New-Guitica. Anthropological report, II, p. 160.

Cet exemple a le double avantage de nous montrer comment on utilise un symbole-appartenance pour atteindre l'être qu'il représente, et de nous faire comprendre pourquoi tant de primitifs regardent la trace des pas comme une appartenance, qui participe de l'être au même titre, et aussi étroitement que ses poils, ses ongles, sa salive, ses excréments, etc. L'homme ou l'animal qui marche et laisse sur le sol l'empreinte de son pied, y fait passer quelque chose de lui-même, qui participe de lui comme le fait son image. C'est cela que ces Papous appellent une partie de son raroai. Par suite, qui dispose de cette empreinte tient l'homme ou l'animal à sa discrétion. Dans le cas présent, il est impossible aux Papous de se procurer directement l'empreinte qui les mettrait en possession du raroai de leurs ennemis. Ils ont recours à un procédé ingénieux. Le raroai dont s'imprègne l'empreinte dont ils veulent s'emparer passera a une feuille enterrée exprès à l'endroit où les ennemis posent le pied, et cette feuille fera ensuite l'office de l'empreinte. C'est pour ainsi dire un symbole de symbole, un symbole au second degré. L'action qu'il va permettre d'exercer n'en sera pas moins efficace.

La variété même des formes que revêt cette action symbolique fait ressortir l'idée dont elles procèdent toutes : pour paralyser un ennemi ou un animal dans sa marche, il suffit de blesser l'empreinte de son pied. Je n'en citerai, entre beaucoup, qu'un petit nombre. A San Cristoval, il existe une forme de magie, *buusuri*, qui consiste à s'enduire le dessous des pieds de chaux ensorcelée; puis l'homme qui a fait cela va mettre ses pieds, pas à pas, dans les traces laissées par ceux de son

ennemi. De cette façon, il le fait mourir [216]. - Aux îles Truk, « jadis les indigènes n'osaient guère marcher sur le sable de la plage, car les empreintes laissées par leurs pieds sur le sable mou pouvaient facilement être employées à leur perte. Si un sorcier y apercevait les traces d'un homme qu'il haïssait, il les enlevait du sable, les plaçait dans une coquille et les y faisait cuire avec un certain ingrédient. Au moment où le charme opérait, les pieds et les jambes de la victime enflaient démesurément [217] ». - Enfin, pour n'emprunter qu'un exemple à l'Afrique, chez les Zoulous, « le sorcier fait une infusion d'une certaine plante et il y mélange un peu de terre prélevée dans l'empreinte des pas de la personne qu'il peut vouloir tuer. Usant de cette mixture comme d'un émétique, il vomit le tout dans le trou d'un serpent, puis il prononce à haute voix le nom de cette personne. L'effet désiré, la mort de la victime, ne tardera pas à se produire [218] ».

J'aurai plus loin l'occasion de faire voir quel rôle important joue, dans ces actions symboliques, l'appel du nom de la personne visée. Remarquons simplement ici que, d'une façon paradoxale à nos yeux, ces actions sont à la fois médiates et immédiates. Médiates, puisque, ne pouvant agir directement sur l'être ou l'objet, on y parvient à travers son appartenance ; l'ennemi ou le gibier étant hors de portée, on blesse l'empreinte de son pied. Immédiates néanmoins, puisque cette appartenance de l'homme ou de l'animal est lui-même, car la participation entre elle et lui est sentie comme une

216 C. E. Fox. The threshold of the Pacific, p. 262.
217 P. L. Bollig, O. M. Cap. Die *Bewohner der Truk-Inseln, p. 75.*
218 A. T. Bryant. A Zulu-English dictionary, p. 548.

consubstantialité. Rien mieux que ce double caractère ne saurait faire comprendre ce que sont les symboles pour les primitifs et l'usage qu'ils en font.

Il leur paraît même naturel de traiter ainsi les traces laissées sur le sol par un objet fabriqué, par exemple un traîneau. Elles participent de lui comme de véritables appartenances ; ils les utilisent comme telles. Ainsi, dans une légende du Kamchatka, « la terre, habitée par les rennes, les loups et les renards, est le fief du chef des esprits, qui tantôt est un ours géant vivant dans les montagnes, au fond des cavernes, tantôt un nain vêtu de fourrures qui parcourt la plaine dans un traîneau tiré par des renards... On tue parfois de vieux renards dont la peau est pelée : ce sont les marques des harnais de Piliahtchouch, le nain. Si l'on découvre, sur la neige, les traces de son traîneau, il faut les frapper avec la main, car cela brise les patins du traîneau lui-même. Il ne reste plus qu'à suivre la piste, à rencontrer Piliahtchouch pleurant sur les débris de son véhicule, et à passer un marché avec lui : tant de renards ou de rennes en échange de la réparation du traîneau [219] ». En frappant sur les traces laissées par le traîneau dans la neige, les Eskimo de cette légende l'ont démoli. Action symbolique exactement semblable à celle du Papou qui lance une flèche sur l'empreinte du pied de son ennemi en fuite, ou de l'Australien qui perce de sa lance la trace du kangourou qui lui a échappé.

*

**

219 A. Leroi-Gourhan. La zoologie mythique des Eskimo. La Terre et la Vie, VII, p. 86. (1937)

A l'occasion, on se sert des autres appartenances comme des traces de pas, lorsqu'on veut exercer une action symbolique. Je n'insisterai pas sur des faits qui sont bien connus, par exemple, sur les envoûtements de diverses sortes. Il vaut la peine cependant de considérer d'un peu près celui qui opère sur une image. L'efficacité de cette action symbolique ne tient pas, comme on pourrait le croire, à la ressemblance qui fait de l'image une reproduction de son modèle. La seule condition essentielle est qu'une participation intime ait été établie entre elle et lui. La ressemblance reste un détail secondaire, dont on se soucie peu. Souvent elle fait entièrement défaut, sans que le symbole soit pour cela moins propre à l'action que l'on veut exercer.

Ainsi, dans le nord du Queensland, sur le fleuve Pennefather, « quand un visiteur s'est rendu particulièrement agréable et quitte ses hôtes pour rentrer chez lui, on taille, sur un arbre dont le bois est tendre, une effigie de lui, de trois ou quatre pieds de long, du côté de l'arbre qui regarde la direction de sa demeure. D'après l'état de cet arbre - s'il perd ses feuilles, si le vent le renverse, etc. - les indigènes savent en quelle condition se trouve leur ami, s'il est sain et sauf, bien portant, etc. [220]».

Cette façon de procéder est instructive. Les indigènes désirent savoir s'il n'est rien arrivé de fâcheux au visiteur ami qui est maintenant loin d'eux, et ne peut leur donner de ses nouvelles. Ils y suppléent en établissant une

220 W. E. Roth. Superstition, magic and medicine. North Queensland Bulletin V, nº 105.

participation entre lui et un symbole qui le « représentera », au sens littéral du mot, qui sera lui-même, C'est une effigie, une image de sa personne. Mais ils lie se préoccupent pas de la faire ressemblante. Ils y pensent si peu, que la participation recherchée s'établit non pas entre l'homme et son image, mais entre lui et l'arbre dans l'écorce duquel elle est taillée. La fonction de l'effigie n'est donc pas de reproduire exactement les traits du modèle pour s'identifier à lui. Les indigènes prennent cette identification pour réalisée, sans avoir égard à la ressemblance, et dès lors l'effigie, si rudimentaire qu'elle soit, est le symbole de l'homme qui se trouve au loin. Comme l'écorce de l'arbre lui est consubstantielle, et comme l'image est taillée dans l'écorce, d'après l'état de celle-ci les indigènes seront informés de ce qu'ils désirent savoir. La participation ne se réalise pas par les traits de l'image, mais pour ainsi dire à travers elle. - De même, au Queensland encore, « sur le fleuve Bloomfield, dans une affaire (il s'agit d'un inceste) où le coupable, que l'on avait essayé de tuer à coups de lance, s'était échappé, on fit de lui une effigie de bois tendre, que l'on enterra [221] ». (Sans doute avec l'idée que ce bois ne tarderait pas à pourrir.) Ce procédé d'exécution par effigie, comme on sait, a été a peu près universel. Il s'est inspiré partout de la même pensée.

Si, pour exercer une action symbolique, on ne s'inquiète guère de la ressemblance d'une effigie avec l'être qu'elle représente, il faut pourtant que soit établie, ,entre lui et elle, la participation intime qui en fait un symbole utilisable à cette fin. Afin d'y parvenir à coup

221 W. E. Roth. North Queensland ethnography. Bulletin VIII, p. 5.

sûr, les primitifs se servent d'une appartenance essentielle à la personne. Ils donnent son nom à l'effigie.

Le nom, chez eux, est tout autre chose qu'un moyen commode de désigner quelqu'un, et de le reconnaître parmi d'autres, une sorte d'étiquette fichée sur chaque individu, qui peut être arbitrairement choisie, et au besoin changée, et qui lui reste extérieure, sans rien de commun avec sa personnalité intime. Au contraire, le nom réel (distinct des surnoms et sobriquets de toute sorte) est une appartenance au sens plein du mot, consubstantielle, comme les autres, à celui qui le porte. Il est donc cette personne même. Qui touche à lui touche à elle. De là, dans nombre de sociétés, les précautions dont on l'entoure : le soin de le tenir secret, et de désigner quelqu'un par un surnom sans importance ou par une relation de parenté, la répugnance de beaucoup de primitifs à répondre quand on leur demande : « Quel est votre nom? » C'est comme si on leur demandait une mèche de leurs cheveux ou un peu de leur urine, c'est-à-dire de mettre leur sort, leur vie, à la discrétion d'autrui.

Cela étant, donner à un objet, à une effigie, ressemblante ou non, le nom de quelqu'un, équivaut à l'identifier à lui pour tout le temps où elle le portera.

A nos yeux, donner un nom à un objet ne le modifie en rien, et une homonymie arbitrairement établie ne saurait produire aucun effet réel. Pour les primitifs, il en va tout autrement. Le nom, appartenance essentielle, étant l'être lui-même, homonymie vaut identité.

Chez les Canaques de la Nouvelle-Calédonie, par exemple, « il n'y a pas de distinction, dans l'esprit de l'indigène, entre la personne et son nom. Le nom participe à tel point à la personne, que le nom, c'est la personne elle-même. Il en résulte que, lorsque deux personnes ont le même nom, elles ont une identité qui leur confère des droits pareils. Aussi deux homonymes ne prononcent-ils jamais le nom l'un de l'autre, pas plus qu'on ne prononce à la légère son propre nom. Ils s'interpellent par un terme spécial, *devine,* dans lequel est ,enfermée une idée de fraternité. Nous avons traduit ce terme par « homonyme », mais il convient de rappeler que l'indigène ne retient pas en son esprit la similitude des noms, mais l'identité des personnes représentées par des noms pareils [222]... Celui qui a le nom d'un ascendant prend tous les surnoms de cet ascendant, il est cet ancêtre même. D'autres descendants peuvent avoir le même nom, ils seront identifiés au premier nommé, prendront les mêmes surnoms, seront homogènes en tout leur état civil et en réciprocité de position, parce qu'ils participent par leur nom à la même personne [223] ».

Si telle est la vertu du nom, on comprend que donner à une effigie, quelle qu'elle soit, le nom d'un individu, c'est en faire son double. Dès lors, en opérant sur elle, on exerce du même coup cette action sur lui. Elle se prête désormais, comme n'importe quelle autre appartenance, à cette action symbolique. C'est pourquoi il est toujours expressément spécifié qu'au moment d'opérer sur l'effigie on l'appelle à haute voix du nom de la personne visée.

222 M. Leonhardt. Documents néo-calédoniens, p. 475, note 1.
223 M. Leonhardt. Dictionnaire de la langue houaïlou, p. 194.

Ainsi, dans l'île de Moa (détroit de Torrès), un sorcier dont on a tué la fille, coupable d'adultère, se venge des meurtriers. « Apus prit du bois et façonna un certain nombre d'images humaines, en leur donnant à chacune un nom - à la première le nom de Maiam (l'assassin de sa fille). Des jours entiers, il peina, à gratter le bois avec un morceau de fer provenant d'un naufrage, pour donner leur forme à ces *wauri* [224]. » Puis il leur fait subir un traitement magique compliqué, qui met les hommes qu'ils représentent hors d'état de résister à des guerriers venus d'une île voisine. Les meurtriers sont massacrés jusqu'au dernier, et la vengeance d'Apus est complète. Mais il avait fallu d'abord identifier chacun des wauri avec l'un d'eux, en lui donnant son nom. - « On fabriquait des images humaines (wauri) avec des morceaux de bois minces, et on les enduisait de cire d'abeilles, ou bien les wauri étaient faits tout entiers de cire. Ces wauri servaient à divers usages magiques, mais on commençait toujours par appeler un wauri du nom de la personne sur qui l'on allait opérer... Une autre façon de faire mourir quelqu'un consistait à prendre la pointe en os d'une flèche, et à l'enfoncer dans un wauri de cire à qui l'on avait donné son nom [225]. »

Chez les Lhota Nagas, « la coutume existait de faire une image en paille d'un ennemi habitant un autre village, et, après l'avoir appelée de son nom, de la percer d'un coup de lance... On croyait possible aussi d'ensorceler un homme en donnant son nom à une pierre ou à un morceau de bois, que l'on maudissait ensuite ».

224 Reports of the Cambridge expedition to Torres Straits, V, pp. 309-316.

225 Ibid., pp. 324-325.

Et M. Mills ajoute : « Outre leur nom habituel, tous ou presque tous les Lhotas, en ont un secret, qui n'est jamais révélé à personne, excepté aux parents les plus proches et aux amis les plus intimes. Si deux hommes portent le même nom, ils se regardent comme unis par un lien particulièrement étroit... De même, les Lhotas prennent le plus grand soin que jamais un ennemi n'ait en son pouvoir de leurs cheveux, ou des rognures des ongles de leurs mains ou de leurs pieds [226]. »

Ce dernier témoignage ne laisse subsister aucun doute sur les deux points essentiels. Ces Lhota Nagas sentent que leur nom les touche d'aussi près que leurs autres appartenances, puisqu'ils prennent les mêmes précautions de peur que leur ennemi ne puisse en faire usage pour les perdre. Et d'autre part, ce qui fait d'une effigie le symbole, le « représentant », d'un homme n'est pas sa ressemblance plus ou moins fidèle avec lui, mais simplement qu'elle porte son nom. Pourvu que cette dernière condition soit remplie, une pierre, un morceau de bois, qui ne sont même pas des ébauches d'images, peuvent remplir cet office.

Les primitifs forment peu de concepts abstraits, et il est difficile de dire dans quelle mesure ils possèdent une idée générale d'image. Peut-être ne réunissent-ils pas, comme nous, dans une même notion, une image parfaitement ressemblante, telle qu'une photographie, un bon dessin, le reflet de leur propre personne dans l'eau, etc., et les effigies grossières dont ils se contentent comme symboles. La photographie, le reflet dans l'eau,

226 J. P. Mills. The Lhota Nagas, pp. 168-169.

etc., ne sont pas proprement ce que nous appelons des images. Elles n'ont pas une existence véritablement distincte de celle du modèle. Emporter sa photographie, c'est emporter à la lettre une partie de son essence, de sa vie. D'autre part, les effigies rudimentaires, les symboles informes ne méritent pas non plus le nom d'images tel que nous l'entendons. Dès qu'on leur a donné le nom de l'être ou de l'objet ainsi symbolisé, ils en deviennent des appartenances, sans que l'on songe à y retrouver leur apparence ou leur forme. Nous pouvons donc continuer à parler en pareil cas d'images et d'effigies, mais à condition de ne pas prendre ces termes en leur sens habituel, et de se souvenir qu'il s'agit, en réalité, de symboles, dont la vertu provient uniquement de leur participation avec l'être qu'ils représentent.

Ce n'est pas ici le lieu de passer en revue les usages variés qu'en font les primitifs. Rappelons seulement que s'ils tiennent une place importante dans l'arsenal des sorciers, ils *servent aussi* à obtenir, des puissances invisibles, protection, secours et assistance. Par *exemple,* nous savons de quelle dévotion la plupart des primitifs recherchent les bonnes grâces de leurs morts, et comment, pour se les assurer, ils s'adressent à leurs symboles, soit naturels (crânes, parties de *squelette, reliques de* toutes sortes), soit choisis ou fabriqués par eux-mêmes (bâtons, lances, monolithes, etc.).

Voici, à titre *d'exemple, les* fonctions du symbole de l'ancêtre chez les Canaques de la Nouvelle-Calédonie. « L'art de la décoration n'est point dégagé encore de la piété qui concrétise sa pensée en un symbole ou une image.

« Cette pensée est celle de perpétuer l'ancêtre et, de *conserver sa* protection.

« On désigne par « portrait » les sculptures qu'on en a faites.

« Le devoir de ce portrait est de veiller et d'étendre sur les descendants la bienveillance des aïeux.

« Placé sur le seuil de la porte, il s'appelle *katara*, celui qui *regarde, et* avertit de la venue des étrangers.

« Placé au faîtage, ... il est l'ancêtre qui domine tout l'ensemble de la *demeure*. *A* cause de sa vertu, la même figure est transportée dans les champs, partout où le regard ancestral peut être favorable. Et c'est *certainement cette* pensée qui incite aujourd'hui le Canaque à peupler les *cimetières modernes* de ces mêmes anciennes sculptures...

« Tout le haut de la case, désormais, participe aux vertus de la sculpture et est quelque peu sacré.

« Cet ancêtre sculpté, au travers des générations. devient bientôt anonyme, mais il demeure *membre de* la collectivité, il en est l'orgueil ; dans la mort, il est, considéré comme participant à la douleur générale...

« La sculpture canaque est donc née d'une pensée de commémoration et de propitiation familiale. Elle repré*sente bien* l'assistance des ancêtres dieux, mais sans idée précise de sacré, ce qui la distingue *nettement des*

perches et mâts plantés dans le voisinage de la case, et qui renferment les vertus efficientes de ces ancêtres [227].»

Ces derniers mots rendent sensible la complexité des sentiments et des représentations où ces symboles sont *enveloppés*. *Le* Canaque lui-même, cela va sans dire, n'y a jamais réfléchi, et il n'en a pas une conscience claire. Il n'a pas besoin de mots pour les *exprimer*. Mais il *les* traduit dans *ce* que nous appelons ses oeuvres d'art, dans ses mythes, et par son attitude soit dans la vie quotidienne, soit dans les circonstances *exceptionnelles* (naissances, morts, cérémonies, etc.). Pour en discerner les nuances, pour démêler, autant qu'il se peut, juste ce qu'ils sentent et pensent confusément au sujet de ces symboles, il faut d'abord être tout à fait maître de leur langue, avoir vécu près d'eux ou, pour mieux dire, avec eux, durant de longues années et gagné leur confiance, être enfin entré dans leurs habitudes *mentales au* point de les avoir adoptées, sans cependant renoncer aux siennes propres. Un *observateur de* cette qualité rare sait nous *mettre en* garde contre les définitions trop simples et les généralisations rapides., Ainsi le portrait de l'ancêtre, placé au faîtage de la case, en est le symbole. Les *perches et* les mâts, plantés dans le voisinage de la case, sont aussi des symboles d'ancêtres. Cependant, au Canaque nourri des mythes et des légendes de sa tribu, ceux-ci ne parlent pas le même langage que le *premier*. Il ne leur attribue pas les mêmes vertus, il n'éprouve pas à leur vue les mêmes émotions.

227 M. Leenhardt. Notes d'ethnologie néo-calédonienne, pp. 9-11.

*
**

Une autre forme d'action symbolique, très fréquente chez les primitifs, consiste, pour obtenir un résultat désiré, à transférer ou à communiquer une qualité dont est porteur l'être ou l'objet qui sert de symbole. Par exemple, afin qu'une plantation soit fertile et donne une récolte abondante, on la fera cultiver par une femme féconde. Possédant cette qualité, cette femme a le pouvoir de la « représenter », c'est-à-dire d'en assurer la présence. Elle en est ainsi le véhicule, le « symbole », au sens plein du mot qui implique, du point de vue des primitifs, une participation essentielle. Non qu'ils conçoivent abstraitement cette qualité, comme nous faisons. Ils ont le sentiment, plutôt que l'idée, qu'en cette femme réside une puissance d'enfanter et de produire. Par suite, il émane d'elle une influence fécondante. Le champ cultivé par ses mains, où elle aura passé des journées à travailler, participera à sa fécondité. Il sera donc fertile.

De même, pour que les tubercules de taro deviennent gros et ronds à souhait, on enterre dans la plantation des pierres de même forme, rondes et grosses. A leur voisinage, les tubercules participeront de ces qualités, dont les pierres sont les véhicules et les symboles, comme la femme l'est de la fécondité. Produire ainsi le semblable par le moyen du semblable, similia *similibus,* c'est le principe d'innombrables actions symboliques - rites, usages, procédés, - que l'on range ensemble sous le nom de magie sympathique ou imitative. Sir James Frazer, dans le *Rameau d'Or,* en a donné la description la plus

précise, la plus ample, et la plus richement documentée qu'on puisse imaginer.

D'où vient que tant de primitifs, pour réussir dans certaines entreprises, croient nécessaire d'avoir recours à cette magie ? Par exemple, quand ils ont déboisé et essouché, préparé la terre, semé, arraché les mauvaises herbes, soutenu s'il en est besoin les tiges par des tuteurs, défendu la moisson mûrissante contre les quadrupèdes et les oiseaux pillards, etc., quand ils ont pris enfin toutes les précautions et tous les soins que l'expérience a enseignés à leurs prédécesseurs, n'ont-ils pas assuré, autant qu'il se peut, la récolte prochaine ? - Ils sont persuadés du contraire. Nulle part ils ne s'en tiennent là. Dans son plus récent ouvrage, le Dr Malinowski nous montre les indigènes des îles Trobriand, excellents cultivateurs, convaincus que, sans la magie, ni leur habileté, ni leur travail assidu n'aurait sa récompense. Depuis le premier jour de la saison, et même avant, jusqu'au dernier, et même après, les opérations magiques (actions symboliques pour la plupart) ne leur paraissent pas moins indispensables que celles de la culture.

A vrai dire, les indigènes des Trobriand ne sont pas proprement des primitifs. Mais ce que le Dr Malinowski a décrit et analysé chez eux se retrouve, du moins pour l'essentiel, dans nombre de sociétés soit plus primitives soit moins primitives que la leur. A des degrés divers, l'appel à la magie agraire est universel.

Le fait s'explique, comme on sait, par l'orientation mystique de ces esprits. Le succès ou l'échec des entreprises, surtout lorsque, comme celui des

plantations, il reste incertain jusqu'au dernier jour, leur paraît dépendre de puissances invisibles, dont l'intervention peut, à chaque instant, venir modifier le cours régulier des choses. Il faut donc, de toute nécessité, s'assurer au moins leur neutralité et, s'il se peut, leur faveur et leur concours actif. D'où la place faite à la magie. A côté de la technique agricole, ou plutôt constamment mêlée à elle, une technique magique a dû se développer. Nous n'avons pas à la considérer ici dans son ensemble, mais seulement en tant qu'elle se compose d'actions symboliques, comme dans les exemples cités tout à l'heure. Pour bien comprendre ce qui en fait l'efficacité dans la pensée des primitifs, et leur confiance en la maxime similia similibus, il nous faudra remonter assez haut, et analyser une de leurs habitudes mentales les plus caractéristiques et les plus singulières à nos yeux.

Hormis le cas des miracles, personne n'admet, dans nos sociétés occidentales, que les lois de la nature puissent se démentir, qu'une même cause, dans les mêmes conditions, soit tantôt suivie d'un effet donné, tantôt ne le soit pas. Si l'on met au feu plusieurs morceaux d'un bloc de fer, personne ne croira que l'un d'eux va rester froid et garder sa couleur, pendant que les autres s'échauffent, passent au rouge, puis au blanc. Si l'on fait prendre à-plusieurs individus la même dose mortelle d'un poison, et que l'un d'eux demeure indemne, on sera convaincu, ou qu'il ne l'a pas avalée, ou que, par le moyen d'un contrepoison ou de quelque autre manière, il a su se soustraire à son action.

Or, les primitifs ne sentent pas cette nécessité, qui nous paraît si évidente et ne pas souffrir d'exception.

Sans doute, dans la pratique quotidienne, ils se règlent comme nous sur les séquences régulières des phénomènes, et leurs techniques en témoignent. Mais ils n'en croient pas moins qu'en des circonstances données une cause peut ne pas produire son effet. Dans une ordalie, le poison tuera ou ne tuera pas, selon que celui qui le boit est coupable ou innocent. L'issue de l'épreuve ne dépend pas des conditions physiologiques, mais de ce que voudra le poison. Il en décide lui-même (comme le « docteur » lui a enjoint de le faire), après avoir cherché dans tous les recoins du corps le principe malin qui y est logé si l'on a vraiment affaire à un sorcier. Jusque-là le résultat de l'ordalie, c'est-à-dire l'effet du poison, est suspendu. Que la mort s'ensuive ou non, c'est l'enquête menée par le poison qui va en décider.

Dans l'esprit des indigènes, celle-ci, quoique infaillible, n'implique ni intelligence ni personnalité. Conception et procédure que nous jugeons aussi absurdes qu'elles leur semblent naturelles - sans doute parce que nous sommes placés sur le plan de l'expérience positive, tandis que pour eux l'objet de l'ordalie, sa marche, son efficacité sont sur le plan de l'expérience mystique. On voit à quel point celle-ci est intimement mêlée à l'autre, et quelle confiance elle leur inspire.

L'ordalie n'est pas, tant s'en faut, la seule occasion où les primitifs admettent, sans difficulté, qu'une sorte de choix détermine si, une cause étant donnée, son effet se produira ou non. Ils se représentent, en tous ces cas, pourrait-on dire, la causalité comme *dirigée*.

Ainsi, chez les Xhosa (Afrique australe), un sorcier qui veut tuer un ennemi, introduit du poison dans la bière qu'il va boire. « L'homme qui doit être supprimé est peut-être en train de boire de cette bière avec d'autres. Mais cet ingrédient n'entre que dans sa bouche à lui, parce que, quand le sorcier l'a introduit dans le liquide, il a en même temps prononcé son nom. A aucun des autres le poison ne fait de mal : il ne leur était pas destiné [228]. » Le sorcier aurait pu faire périr sa victime autrement, dire, par exemple, à un crocodile : « Tu saisiras cet homme quand il viendra au bord de l'eau, et nul autre. » Le poison exécute l'ordre comme aurait fait l'animal. Les Azande (Congo belge) attribuent la même clairvoyance aux instruments qui servent à la divination. « Ces objets renseignent le devin sur tout, lui manifestent des choses cachées. Le devin leur adresse la parole, leur expose l'objet de ses recherches, et ils lui répondent en dévoilant la vérité. Le Zande est convaincu que ces objets saisissent le sens de ses questions [229] ... » - Chez ces mêmes Azande, le « docteur » donne ses instructions au poison d'épreuve, au moment où on le fait prendre au poulet. « Poison-oracle, tue le poulet ! » (si l'accusé est coupable.) Même injonction à la contre-épreuve [230]. Il lui fait ses recommandations. « Toi, breuvage que je suis en train de faire cuire, fais bien attention ! Dis-moi toujours la vérité ! Ne laisse personne me léser par sa sorcellerie : que je démasque tous les sorciers! » Le Dr Evans-Pritchard a aussi constaté les mêmes « faits de choix » que Mgr Lagae. a Pendant la nuit, les sorciers viennent et

228 Texte Xhosa, traduit par W. Blohm. Baziya. Africa, VIII, p. 524.

229 Mgr Lagae. Les Azande ou Niam-Niams, p. 141.

230 E. E. Evans-Pritchard. Witchcraft, oracles and magic among the Azande, p. 208.

répandent la « médecine » sur le seuil d'une hutte. Lorsque le maître en sort, de bon matin, elle s'empare de lui aussitôt, - mais seulement si c'est l'homme dont on lui a indiqué le nom en prononçant la formule d'ensorcellement. Et encore, « Un sorcier... verse sa médecine sur le sentier, et il lui parle, lui donnant le nom de l'homme qu'il veut faire mourir. Après quoi, il s'en va et rentre chez lui. Si nombreux que soient les gens qui passent sur le sentier, la médecine ne leur fait rien. Seul l'homme dont le sorcier lui a donné le nom, quand il marchera sur elle, sera attaqué par elle [231]... »

L'effet, mortel ou non, du poison, dépend donc uniquement des instructions que le « docteur » lui donne. M. Evans-Pritchard protestait un jour contre l'usage de nourrir des gens avec les poulets qui avaient succombé au poison. « Quel mal cela peut-il faire, lui répondit-on, puisqu'on ne lui a rien prescrit ? » - Et de même : « Je demandai un jour à un Zande si l'on ne pourrait pas introduire une poignée de poison dans la bière bue par un homme, et ainsi se défaire aisément d'un ennemi. « Cela ne le tuerait pas, répondit-il, à « moins que vous n'ayez parlé au poison en ce sens. »

M. Evans-Pritchard remarque avec raison qu'il s'agit ici d'une action mystique. « Il est certain que les Azande ne regardent pas la réaction des poulets au *benge,* ni l'action du *benge* sur les poulets, comme un processus naturel, c'est-à-dire conditionné uniquement par des causes physiques... En fait, on peut se demander s'ils ont

231 *Ibid.*, p. 297.

une notion, même approchée, de ce que nous entendons quand nous parlons de causes physiques [232]. »

Au Mayombe, « le *nganga* place des charmes magiques, des plantes, etc., dans la terre, à un croisement de chemins, afin d'empoisonner quelqu'un. La personne à qui il en veut, et pour qui il a enterré le poison, survient, marche dessus et tombe malade [233] ». Les autres passants restent indemnes. - Dans une affaire de sorcellerie, en Côte d'Ivoire, jugée en août 1921, l'accusé (un « féticheur ») explique lui-même comment il a procédé. Il a fourni le poison. « C'est un poison obtenu en brûlant les feuilles de plusieurs arbres... On l'emploie de .deux façons : soit en le déposant sur le passage de celui qu'on veut tuer, soit en en frottant l'abdomen de la femme avec qui il a des relations. Du reste, ce poison ne tue que celui dont on évoque le nom en le déposant [234].»

Des faits tout semblables ont été constatés ailleurs qu'en Afrique. Je n'en citerai qu'un. Chez les Ao Nagas, « si quelqu'un que l'on ne connaît pas a méchamment mis le feu aux greniers, le prêtre du village fera tomber dans chacune des sources des grains ainsi brûlés, en priant que l'incendiaire meure s'il boit de cette eau. Ou bien un homme dont on a tué le buffle mettra un petit morceau de sa chair dans chaque source, en prononçant la même prière, après avoir préalablement prévenu les anciens de son intention [235] ».

---

232 Ibid., p. 315.
233 L. Bittremieux. Mayombsch Idioticon, p. 594.
234 Dossier communiqué par M. l'administrateur en chef Prouteaux.
235 J. P. Mills. The Ao *Nagas, p. 242.*

Ces primitifs connaissent donc, au moins en gros, les effets du poison sur qui le prend. Mais ils croient possible de les suspendre à volonté, c'est-à-dire de faire en sorte que, dûment stylé, le poison n'agisse que sur une seule des personnes qui le prennent, sur celle qui lui aura été expressément désignée. Ce mélange de déterminisme et de choix nous semble envelopper une contradiction. Nous le rejetons comme d'instinct. Aux yeux des primitifs, il ne comporte rien de choquant. C'est là une conséquence immédiate de l'orientation mystique de leur esprit. Comme, pour eux, l'expérience mystique n'a pas moins de valeur que l'autre, la surnature, quoique sentie comme distincte de la nature, n'en est pas séparée et ne constitue pas un monde à part. Réciproquement, la nature n'exclut pas la surnature. Bref, rien n'est rejeté d'avance comme impossible ou contradictoire. C'est là l'un des points où éclate le contraste entre la mentalité dite primitive et celle qui se sent astreinte à toujours se conformer aux exigences de la logique, comme aux données de l'expérience contrôlée. Par suite, tandis que notre pratique, nos techniques, se fondent sur la conception, rationnelle d'un monde intellectualisé, celles des primitifs reflètent l'impression que fait sur leur esprit la réalité dont ils se sentent entourés. Elle comprend à la fois le monde visible et l'invisible. La régularité des séquences des phénomènes n'y exclut pas l'intervention de puissances surnaturelles, qui peuvent à tout instant la modifier ou la démentir.

Ainsi s'explique que, dans la pratique, les primitifs recourent si souvent à des actions symboliques si évidemment vaines à nos yeux que nous nous demandons comment ils peuvent croire à leur efficacité. Il nous est

extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de nous rendre compte de ce qui est dans leur esprit, lorsque, par exemple, ils pensent qu'en enterrant dans leur plantation des pierres de la grosseur et de la rotondité des tubercules qu'ils désirent récolter, elles « enseigneront » (selon l'expression rapportée par M. Landtman) aux tubercules à devenir en effet gros et ronds à souhait. Déjà Codrington avait signalé cette coutume aux îles Banks. « Jamais on ne plantait un jardin sans enterrer des pierres dans le sol pour assurer la récolte. Un morceau de corail usé par l'eau sur la plage ressemble souvent de façon étonnante à un fruit de l'arbre à pain. L'indigène qui en trouvait un en éprouvait la vertu en le plaçant à la racine d'un de ses arbres, et si la récolte était bonne, c'était la preuve que la pierre était en relation avec un esprit favorable à l'arbre à pain (interprétation animiste propre à Codrington). L'heureux possesseur de cette pierre consentait alors, moyennant une rémunération, à prendre des pierres moins nettement caractérisées appartenant à d'autres, et à les laisser auprès de la sienne jusqu'à ce que le mana de celle-ci se communiquât à elles [236]. »

En Nouvelle-Guinée anglaise, et dans l'ancienne Nouvelle-Guinée allemande, on a souvent constaté la même coutume. A l'île Kiwai, les indigènes enterrent dans les plantations des pierres qui « enseignent » aux tubercules à grossir comme il convient. Chez les Bakaua, au moment des semailles, « après avoir invoqué les ancêtres et sollicité leur assistance, le maître d'un champ y enterre les pierres magiques. Il les a reçues en héritage

236 R. H. Codrington. The Melanesians, p. 183. (1891)

de ses pères. Ce sont des reproductions en pierre des tubercules de taro. Après la récolte, on les déterre, et on les place dans la nouvelle plantation... La pierre y demeure jusqu'à la récolte, et doit avoir pour effet de rendre les fruits gros et lourds [237] ». Dans la même tribu, on a vu la malveillance recourir à une action symbolique de ce genre pour empêcher les tubercules de venir à bien. Elle atteint son but en provoquant une participation par contact. Un magicien veut ruiner la récolte de son voisin. « Il emploie une pierre qui ressemble à un fruit pourri. Elle sera cause que la plante portera beaucoup de feuilles, mais peu ou pas de fruits. Il enterre une pierre ronde munie d'un long manche ; alors la plante aura une tige haute, mais le fruit sera minuscule... ou une grosse pierre avec deux petits trous pareils à ceux que creusent les insectes qui rongent les vrais tubercules, etc. [238]. » - A Guadalcanal, « plusieurs personnes possèdent des pierres dont la forme ressemble à celle des ignames ou des tubercules de taro ; elles les enterrent dans leurs jardins afin de faire croître les récoltes. Certaines de ces pierres, dit-on, sont des morceaux de *vi'ona* (esprits de serpents) pétrifiés. On croit que les autres ont été « enchantées » il y a très longtemps par de puissants prêtres de *vi'ona* dont la magie est aujourd'hui perdue [239] ». - Enfin, M. Leenhardt nous dit aussi qu'en Nouvelle-Calédonie il a vu employer des pierres a cet usage. « On les rend le plus possible semblables à ce qu'elles doivent aider à produire... Les pierres-ignames ont rarement la forme parfaite de l'igname. Elles sont usées sur des roches afin

237 R. Neuhauss. Deutsch Neu-Guinea, Ill, pp. 434-435.
238 Ibid., p. 457, cité par Sir James Frazer. Aftermath, p. 47.
239 H. Jan Hogbin. Mana. Oceania, VI, p. 1256. (1936)

de présenter une pointe pareille à l'extrémité où germe le tubercule...

« Mais la valeur d'une pierre magique dépend moins de la fidélité dans la représentation que de ses origines, de la façon dont elle a été révélée, et de la tradition dont elle peut avoir le bénéfice [240]. »

Ces quelques faits, auxquels il serait facile d'en joindre beaucoup d'autres semblables, illustrent le processus mental qui aboutit à la « participation dirigée ». Les pierres-symboles, enterrées dans la plantation, communiqueront aux tubercules leurs qualités de grosseur et de rotondité. Comment cette participation se réalise-t-elle ? L'indigène ne se le demande pas. A coup sûr, il ne la conçoit pas comme résultant d'un enchaînement de causes et d'effets. Il ne s'agit pas pour lui d'une causalité physique, dont l'idée reste toujours vague dans son esprit, si même il la possède.

Or, c'est précisément cette attitude mentale, indifférente aux conditions physiques, qui lui permet de regarder la participation comme limitée à ce qu'il désire qu'elle soit. Qu'il serait surpris, choqué, épouvanté, si ses tubercules, une fois récoltés, se révélaient aussi durs que les pierres, impropres comme elles à la cuisson, incapables comme elles de servir d'aliments ? Lorsqu'il enterre ses pierres, il compte qu'une participation va s'établir entre elles et les taro. Mais il ne doute pas qu'elle va leur conférer les qualités qu'il désire pour eux, et

240 M. Leenhardt, Notes d'ethnologie néo-calédonienne, p. 244.

celles-là seulement. La participation que son action symbolique réalise est ainsi limitée et *dirigée*.

Sur quoi se fonde sa confiance en cette action symbolique si naïvement circonscrite ? - D'abord, si singulier que cela puisse paraître, sur l'expérience. Celle-ci, comme on l'a vu plus haut, se sépare difficilement chez lui des croyances traditionnelles, Il a toujours entendu dire que, si les tubercules grossissent et s'arrondissent, c'est parce qu'ils croissent au voisinage des pierres sacrées. Il voit qu'en effet, chaque année, à ce contact, ils mûrissent et prospèrent. Parfois, il est vrai, ils restent minces et malingres. Mais c'est alors qu'une autre influence plus forte, funeste celle-là, s'est exercée sur eux. Un tabou important a été violé ; un voisin jaloux a jeté le mauvais oeil sur la plantation... Jamais les « docteurs » ne seront en peine de donner une raison satisfaisante pour expliquer comment, malgré la présence des pierres, la récolte ne pouvait être que mauvaise.

En second lieu - et c'est ici la considération décisive - l'action symbolique qui vise à réaliser une participation limitée procède de la même attitude mentale que nous avons constatée chez les primitifs à propos de la causalité dirigée, c'est-à-dire du mélange, dans leur esprit, de la fluidité de la surnature avec l'ordre régulier de la nature. Le poison versé dans la bière ne tue, de tous les buveurs, que la victime à lui désignée. De même, les pierres enterrées dans la plantation ne communiqueront aux tubercules que leur grosseur et leur rotondité, à l'exclusion de toute autre qualité. De la sorte, l'action symbolique atteint son but dans le monde de l'expérience physique, sans que l'on se soit préoccupé de savoir si elle

est compatible avec ses lois. Ce n'est pas d'elles seules qu'il dépend que les effets se produisent ou non.

L'homme qui agit sur la nature par le moyen de symboles, c'est-à-dire de participations dirigées, est aussi l'homme qui croit à la valeur de l'expérience mystique et aux interventions des puissances surnaturelles dans le cours des événements. A l'expérience mystique des primitifs se rattachent à la fois la nature de leurs symboles et l'usage qu'ils en font dans la pratique. Le tout ensemble a sa raison dernière dans l'orientation de leur esprit, qui se manifeste par la catégorie affective du surnaturel.

*
**

Réaliser une certaine participation, à l'exclusion de toute autre, par le moyen d'un symbole, véhicule ou représentant de la qualité que l'on veut communiquer, équivaut à un transfert de cette qualité. En d'autres termes, établir cette participation, c'est produire le semblable par le semblable. Similia similibus, nous l'avons vu plus haut, est un schème d'action d'un usage constant chez les primitifs, en particulier dans leur magie sympathique. La femme féconde, par exemple, est un symbole de la fécondité. Sa présence, son contact feront participer le jardin ou la plantation à cette qualité. Pour la même raison, on ne les laissera pas cultiver par une femme stérile. En Ouganda, « une femme stérile, en général, est renvoyée par son mari, parce qu'elle empêche

son jardin de donner des fruits [241] ». - « Une femme stérile porte préjudice à un jardin ; il ne donnera pas de fruits, tandis que le travail d'une femme féconde en produira en abondance [242]. » Chez les Bhantus (tribu criminelle de l'Inde), « une femme stérile est toujours considérée comme exerçant une mauvaise influence [243] ». - A Bornéo, dans les tribus païennes, « les femmes jouent le rôle principal dans les cérémonies et les travaux relatifs à la culture du paddy. On ne fait appel aux hommes que pour débroussailler et pour aider à quelques opérations finales. Ce sont les femmes qui choisissent et conservent les semences... Il semble que l'on sente en elles une affinité naturelle avec les grains, dont elles disent qu'ils sont en état de grossesse. Parfois les femmes vont passer la nuit dans les champs de paddy, au temps où il pousse. Leur idée est probablement d'augmenter leur propre fertilité ou celle du paddy; mais elles sont très réticentes là-dessus [244] ». - A Nias, « un palmier à vin planté par une femme donne plus de sève que s'il l'a été par un homme. Que la personne qui plante ait une influence sur la prospérité du végétal ressort aussi de ce fait que l'insulaire de Nias ne plante son riz qu'à un moment où il est entièrement rassasié, parce qu'en cas contraire, croit-il, les épis resteraient vides... Les Bataks ont une croyance semblable. Ils font semer leur poivre par des personnes particulièrement violentes et coléreuses, afin que leur poivre devienne aussi brûlant et mordant [245] ». - En

241 J. Roscoe. Manners and customs of the Baganda. Journal of the royal anthropological Institute, XXXIV, p. 38.

242 Ibid., p. 56.

243 Census of India, 1931, I (III, b), p. 41.

244 Hose and Mac Dougall. Pagan tribes of Borneo, I, p. 111.

245 Kleiweg de Zwaan. Die Heilkunde der Niasser, p. 171. (1913)

Nouvelle-Calédonie, « on apporte dans les plantations d'ignames des dents de vieilles femmes; c'est un charme pour obtenir une bonne récolte et, dans la même intention, on y place leurs crânes sur des perches [246] ».

Mêmes actions symboliques en Afrique. Chez les Ewe du Togo, « une femme enceinte porte sur la tête un petit sac. Il contient de menus morceaux d'ignames, de cassade, de maïs, de bananes, etc., et aussi de la pierre dont les femmes se servent pour moudre le maïs... Tous ces fruits sont là pour rappeler que, de même que la femme porte son fruit, ce qu'elle a cultivé dans son champ doit aussi donner le sien. Au Togo, c'est à elle que le principal du travail des plantations incombe [247] ».

Pour ne prendre qu'un exemple en Amérique du Sud, chez les Jibaros, « on admet qu'il existe une connexion étroite entre la femme et les produits de la terre qu'elle cultive, précisément comme on croit qu'elle exerce une influence particulière sur les animaux domestiques dont elle a le soin. Cela est vrai surtout des femmes mariées. Quand un Jibaro se marie, et qu'il va fonder un ménage, cultiver de nouvelles plantations, élever des porcs, de la volaille, des chiens de chasse, il commence par célébrer une fête spéciale pour sa jeune femme ; cette fête, d'une façon mystérieuse, lui procure le pouvoir de satisfaire à ses nouvelles obligations... Si l'on ne connaît pas la signification générale de cette fête, il est impossible de bien comprendre les idées des Jibaros touchant

246 G. Turner. 19 years in Polynesia, p. 425.

247 C. Spiess. Zum Kultus und Zauberglauben der Evheer. Bässler-Archiv, I, p. 225.

l'agriculture [248] ». « De même que la divinité Terre, chez les Jibaros, est regardée comme une femme, on imagine toujours que les femmes exercent une influence spéciale, mystérieuse, sur la croissance des plantes cultivées [249]. » Nous avons, il est vrai, un témoignage contraire d'un excellent observateur. « Chez les Ashluslays, chez les Chorotis, ce sont les hommes seuls qui cultivent les champs. Les semailles et les récoltes sont faites conjointement par les hommes et les femmes [250]. » Mais je n'en connais pas d'autre exemple. Presque partout le travail des jardins et des plantations revient aux femmes, pour la raison que c'est elles qui enfantent. C'est donc elles qui doivent être mises en contact intime et fréquent avec la terre et les végétaux, afin que leur fécondité se communique à eux. Le P. Gumilla, indigné, reprochait aux Indiens de laisser travailler leurs femmes sous un soleil ardent, tandis qu'eux-mêmes se reposaient à l'ombre. Ils lui répondirent paisiblement qu'il n'y entendait rien : les femmes, seules fécondes, pouvaient seules assurer la fertilité des jardins et des plantations [251]. - Enfin, les Papous de l'île Kiwai traduisent cette idée en acte de la façon la plus réaliste. Pour rendre fertiles leurs jardins, pour que leurs cocotiers donnent de beaux fruits en abondance, ils emploient dans leurs opérations magiques des liquides provenant des organes génitaux de leurs femmes, ou des objets imprégnés de ces liquides [252].

---

248 R. Karsten. Contributions to the sociology of the Indian tribes of Ecuador, p. 11.

249 Ibid,, p. 7.

250 E. Nordenskiöld. La vie des Indiens dans le Chaco, p. 48.

251 Cité dans La mentalité primitive, p. 363.

252 G. Landtman. The Kiwai Papuans of British New-Guinea, ch. V, pp. 70, 81, 90 et passim.

Laissons la magie agraire, dont le trésor serait inépuisable. Nombre d'autres actions symboliques, en vue de transmettre ou de communiquer une certaine qualité, procèdent de même. Elles établissent une participation dirigée, c'est-à-dire limitée à cette seule qualité. En voici quelques exemples, pris dans les régions les plus diverses, afin de mettre en lumière l'universalité de cette méthode chez les primitifs.

Soit à se procurer une qualité possédée à un haut degré par un animal, et que l'on a le plus vif désir d'acquérir. « De tous les êtres vivants, les faucons sont ceux qui tuent leur proie le plus infailliblement. C'est pourquoi, quand des parents veulent que leur fils devienne un grand chasseur, ils cousent dans les vêtements du jeune garçon la tête ou les pattes d'un faucon : il acquerra ainsi les qualités de l'oiseau [253]. » Souvent la participation se réalise par une sorte de communion, en mangeant ou en buvant. Ainsi, dans la région de Vancouver, « on fait boire aux femmes stériles une décoction de nids de guêpes ou de mouches, ces deux sortes d'insectes ayant une multitude de petits [254] ». - Dans le sud-est de l'Australie, « le noir, en mangeant la graisse d'un homme, pense en acquérir la force... On croit généralement que lorsque deux choses sont associées, tout pouvoir magique possédé par l'une se communiquera à l'autre [255] ». Associées, c'est-à-dire mises en contact de façon à participer l'une de l'autre ; et dans

253 Kn. Rasmussen. Neue Menschen, pp. 166-167.

254 Fr. Boas. N. W. Canadian tribes. Reports of the british association for the advancement of science, 1890, p. 377.

255 A. W. Howitt. The native tribes of S. E. Australia, p. 411.

le cas cité par Howitt, la participation est limitée et dirigée. - En Amérique du Sud, chez les Kobeua, « il y a un petit faucon à bec rouge, qui se tient de préférence dans les plantations, et dont la vue, dit-on, est si perçante qu'il peut, d'une grande hauteur, apercevoir un ver sur le sol. Quand un Kobeua a pris un de ces oiseaux, il lui enfonce une pointe dans les yeux et il instille leur liquide dans les siens, afin que sa propre vue devienne plus perçante à la chasse [256] ». - En Afrique équatoriale, sur le haut Ogooué, « l'antilope *osibi*, explique un chef Bamba, ne va paître que la nuit. Durant la journée, elle dort ou rumine, sans changer de place. Cette habitude a conduit les indigènes à en faire le symbole de la fixité. Ils sont convaincus que tous ceux qui ont mangé en commun de sa chair, lors de l'inauguration d'un nouveau village, ne le quitteront pas pour aller habiter ailleurs [257] ». Pareillement, dans la presqu'île malaise, un chef empêchera son jeune fils de manger du cerf, de peur qu'il ne devienne craintif comme cet animal. Des qualités de l'antilope, l'Africain ne considère que la « fixité » ; entre celles du cerf, le Malais n'est attentif qu'à la timidité. En se nourrissant de leur chair, ce sont ces qualités, et celles-là seulement, que l'on acquerra. Croyances d'autant plus remarquables que la mentalité primitive, en général, n'est guère portée à l'abstraction. Or, cette façon de s'assimiler une seule des qualités d'un être, par le moyen d'une participation limitée, implique évidemment que les primitifs l'ont séparée des autres dans leur esprit.

256 Th. Koch-Crünberg. Zwei Jahre unter den Indianern, II, p. 153.

257 A. Even. Documents du Musée du Congo belge. Dossier ethnographique nº 798. Tervueren, cité par J. Maes, Mythes et légendes sur l'allumeleu " populations du Congo belge. Africa, IX, pp. 505-506.

Mais cette abstraction n'est pas de caractère logique. Elle n'aboutit pas à la définition d'un concept. Elle ne s'exprime guère, sauf exception, dans le langage, mais ordinairement par l'action symbolique qui réalise la participation désirée. Elle est ainsi comprise dans un complexe où les éléments affectifs dominent. On reconnaît ici la façon t'abstraite propre à la mentalité primitive. Comparée à la nôtre, elle semble ne pas quitter le plan du concret. N'est-ce pas ainsi que l'on peut comprendre le processus mental d'où procède une pratique telle que la suivante ? « La tête d'un homme de valeur fut détachée du tronc avant que le cadavre fût entièrement décomposé, et suspendue de manière à faire égoutter le liquide sur une masse de chaux disposée à cet effet. On croit que le cerveau est le siège de la sagesse, la chaux absorbe celle-ci au fur et à mesure que la cervelle se décompose. On applique alors de cette chaux sur le front des vivants ; de cette façon, ils seront imprégnés de la sagesse de la personne dont la cervelle a égoutté sur la chaux [258]. »

Autre exemple de cette sorte d'abstraction impliquée dans un acte. L'effet désiré n'est pas le transfert d'une qualité, mais d'un état. Il s'agit de faire en sorte que, par le moyen d'une participation, un passage reste fermé. « On m'a rapporté le cas d'une femme jalouse qui, sur le conseil d'un « docteur » versé dans les mystères du sexe féminin, cacha sous ses vêtements un choix de serrures, puis alla s'asseoir à la porte de sa rivale qui accouchait. Sans être vue, elle ferma à clef toutes ces serrures. Elle avait préalablement dérobé un vieux gilet de sa rivale

258 J. L. Wilson. Western Africa, p. 393. Cité par F. H. Nassau, Fetichim n West Africa, pp. 158-159.

qu'elle enroula sur lui-même, si serré qu'elle en fit une sorte de balle. Pour plus de sûreté, elle tenait les doigts d'une de ses mains étroitement serrés par l'autre, et elle restait assise, les jambes croisées -exactement comme fit jadis Juno Lucina, résolue à empêcher Hercule de naître [259]. » Cette femme, dévorée de jalousie, veut que les organes génitaux de la parturiente ne laissent pas sortir l'enfant. Elle les clôt donc, symboliquement, en fermant et en serrant tout ce qui pourrait se trouver ouvert à proximité. L'état d'occlusion se communiquera ainsi à ces organes. La jalousie, conformément à la croyance si répandue chez les primitifs, joue le rôle d'une force ensorcelante, et l'ardent désir de nuire est pour beaucoup dans l'efficacité de cette action symbolique.

Je terminerai en rapportant deux observations recueillies en Indonésie, où ressort avec évidence l'abstraction caractéristique impliquée dans cette sorte d'action. « A Bas-Mori et chez les Bare'e Toradja's, on prend les os d'une poule qui est morte dans son nid, et on les porte toujours sur soi pendant qu'on est en voyage. Grâce à la vertu de ces os, l'homme qui les porte sur lui échappera à toutes les causes de mort tant que le voyage durera. Il aura beau tomber malade, il aura beau rester absent très longtemps, il ne pourra mourir que chez lui [260]. » - A Célèbes encore, au centre de l'île, « quand un homme veut épouser la femme d'un autre, il prend un poil de la moustache d'un chat et un poil de celle d'une souris. Il les coupe en petits morceaux très fins et les

259 D. A. Talbot. Woman's mysteries of a primitive people, p. 22. Cité par Sir James Frazer. Altermath, p. 268.

260 A. C. Kruyt. Measa, III. Bijdragen lot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch Indië, LXVI, p. 33. (1920)

mélange avec le riz mangé par le couple. Il s'ensuivra des querelles si violentes entre les époux, qu'il leur faudra se séparer, et alors l'instigateur de ce mal pourra demander la main de la femme [261] ».

261 Ibid. p. 83.

CHAPITRE VII

LA PRÉFIGURATION SYMBOLIQUE

Souvent, chez les primitifs, une action symbolique a pour objet qu'un événement désiré se produise. Elle consiste alors à le « préfigurer ». Réalisé, pour ainsi dire, d'avance et comme en effigie, il le sera aussi en fait. Le symbole aura la vertu de rendre effectivement réel ce qu'il « représente ». Comme les actions symboliques dont il a été question plus haut, celles-ci doivent leur efficacité à la participation dont le principe similia similibus est le schème général. Mais laissons d'abord parler les faits.

Dans une tribu du Sud de l'Inde, « de petites statuettes de bois sculpté, mâles et femelles, sans vêtement, sont fabriquées à Tirupati pour être vendues aux Hindous. Ceux qui n'ont pas d'enfants célèbrent sur ces statuettes la cérémonie du percement des oreilles, croyant qu'en conséquence il leur naîtra de la postérité.

Ou bien, s'il y a dans une famille des garçons ou des filles encore célibataires, les parents célèbrent la cérémonie du mariage entre deux poupées, dans l'espoir que le mariage de leurs enfants ne tardera pas à suivre. On habille les poupées, on leur met des bijoux, et la cérémonie d'un mariage véritable se déroule tout entière. Il y a des gens qui, pour un mariage de poupées, ont dépensé autant que pour un véritable [262] ». Dans la pensée de ces Hindous, la préfiguration de l'heureux événement a pour effet de l'amener à se produire.

Le P. Heinrich Meyer a observé bien des fois cette croyance en la vertu de l'action symbolique par préfiguration chez les indigènes de la Nouvelle-Guinée avec qui il a vécu, et il insiste sur la place qu'elle tient dans leur vie. « Le symbole joue ici un si grand rôle ! Dans la pensée fondamentale des indigènes, les propriétés et les forces d'un modèle se communiquent à leurs images et à leurs symboles ; plus on pénètre dans la pensée de ces gens, plus on a d'occasions de vérifier qu'il en est ainsi... Le magicien réalise souvent, d'une façon symbolique, les effets qu'il attend de sa magie. Ils paraissent croire que l'effet passe dans l'action symbolique [263]... »

Dans un ouvrage récent, M. F. E. Williams rapporte des exemples très caractéristiques d'action symbolique par préfiguration. « Des Keraki (Papous de la Nouvelle-Guinée anglaise), chasseurs de têtes, se préparent à un raid chez une tribu voisine. Les jeunes gens vont à la

262 E. Thurston. Ethnographic notes in Southern India, p. 347. (1906)

263 P. Heinrich Meyer, S. V. D. Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea. Anthropos. XXVII, p. 39. (1933)

chasse de temps en temps. Ils rapportent au camp des wallabies, que l'on soumet au même traitement magique que s'ils personnifiaient certains de leurs ennemis. Un homme d'âge leur brise les pattes et, prononçant les noms de ces futures victimes, il s'écrie : « C'est ainsi que « nous vous brisons les jambes! » Ce rite ne symbolise pas la mort ou la mutilation des victimes. En tout cas le Keraki, chasseur de têtes, n'a pas coutume de maltraiter les corps; il en a surtout à leurs têtes. Les Keraki déclarent formellement que ce rite a pour objet de paralyser les jambes des ennemis, ce qui les mettra hors d'état de fuir [264]. »

Il s'agit de faire en sorte qu'ils ne puissent pas se sauver, et qu'ainsi les agresseurs s'emparent de leurs têtes. Pour cela, il faut que leurs jambes leur refusent le service. Résultat que les Keraki obtiennent en les brisant *en effigie,* symboliquement. Ils donnent en effet à des animaux capturés à la chasse les noms des ennemis qu'il s'agit de paralyser. Dès lors ces wallabies sont devenus les symboles (au sens du mot exposé plus haut), c'est-à-dire les substituts, les doubles des futures victimes, c'est-à-dire enfin ces victimes elles-mêmes. En vertu de la participation ainsi établie, lorsque les Keraki brisent les pattes des wallabies, ils paralysent du même coup les jambes des ennemis identifiés ainsi avec ces animaux. L'attaque déclenchée, ces hommes seront aussi incapables de fuir que le seraient les wallabies. Peu importe qu' « objectivement » il n'y ait rien de commun entre eux. Il suffit que le nom de chacune des victimes ait été donné à l'un des animaux dont on a brisé les pattes.

264 F. E. Williams. Papuans of the Trans-Fly, p. 269. (1936)

L'impossibilité de se sauver a été transférée des wallabies aux hommes.

Ce n'est pas tout. Leurs préparatifs terminés, les Keraki se sont glissés sans être vus jusqu'au village ennemi. Ils en occupent les abords immédiats, et, selon leur coutume, ils attendent le petit jour pour attaquer par surprise. Juste à ce moment, « un guerrier croit entendre une ou deux voix endormies. Au comble de l'anxiété, dans sa crainte que les ennemis ne se réveillent trop vite, Sarisak casse de petits rameaux, un pour chaque voix, creuse un trou dans le sol, et les y enterre; de la même façon, les hommes dont il a perçu la voix vont être ensevelis dans le sommeil [265] ». Action symbolique du même type que la précédente. M. Williams se demande si elle n'est pas improvisée par le guerrier papou, dans le paroxysme de sa passion. Elle n'en serait que plus instructive. Elle prouverait que, dans l'esprit de ces primitifs, le schème de ces actions symboliques (participation limitée et dirigée), est prêt à fonctionner à tout instant. Pour que la surprise réussisse, il faut, à tout prix, que les ennemis ne se réveillent pas. Or, il y en a qui semblent en être tout près ! Sarisak n'hésite pas. D'un geste presque réflexe, il les renfonce dans le sommeil : il enfouit dans le sol des petits rameaux avec lesquels son vouloir et son acte les identifient. De même que ces rameaux ne peuvent sortir de terre, il sera impossible à ces hommes de se réveiller.

Les actions symboliques de ce genre n'impliquant aucune relation préalable entre le symbole et ce qu'il «

265 Ibid., p. 274.

représente », elles se rencontrent sous les formes les plus variées. Mais cette diversité n'empêche pas qu'elles ne se modèlent en général, quant au fond, sur le schème dont nous venons de parler. Ainsi, en Nouvelle-Calédonie, « poakiri : frotter avec une corde résistante l'écorce d'un arbre, de façon à la sectionner sur tout son pourtour, ce qui peut entraîner le dépérissement de l'arbre. Opération magique, qui se fait sur l'arbre *bui;* on scie ainsi avec une corde, en prononçant le nom d'un homme solide et élégant à qui l'on veut nuire. Le bois entamé, on lie la corde. Le *bui* en dépérira ; de même, le guerrier représenté par lui ». Même opération pour le phallus. « J'use et scie le phallus de cet homme ; que sa tête soit Cassée [266] ! » Très loin de là, en Afrique australe, chez les Bassontos, « les sorciers ont bien des manières d'exercer leur art : par exemple, de la façon suivante. Le sorcier enfonce sa lance dans un arbre, ou l'entame avec sa hache. En même temps, il appelle à haute voix, par son nom, celui qu'il veut faire mourir. « Un tel, je te tue, « il faut que tu meures ! » [267] ».

Une action symbolique très souvent observée consiste à venir en aide à la femme en travail quand l'accouchement est difficile et que l'enfant semble ne pas pouvoir naître. En voici deux descriptions sommaires, l'une chez les habitants de l'île Sakhalien, l'autre, en Afrique équatoriale. « Pendant que sa femme est dans les douleurs de l'enfantement, le Giliak exprime son inquiétude d'une façon singulière. Il ouvre absolument tout ce qui peut s'ouvrir. D'abord sur sa propre personne ;

266 M. Leenhardt. Dictionnaire de la langue houaïlou, p. 235.

267 Information collected by C. Hoffmann. Betshabelo. Africa, VIII, p. 521.

il défait les nattes de ses cheveux, les lacets de ses souliers, et ses manches. Puis il dénoue tout ce qui, à ce moment, peut se trouver noué dans la maison ou dans son voisinage. Dans la cour, il retire la hache qui est restée enfoncée dans une bûche ; si le canot est attaché à un arbre, il le détache ; il ôte de son fusil les cartouches, et de son arbalète les flèches. Sans ceinture, image de la désolation, il se traîne de coin en coin, ou bien il demeure étendu, à réfléchir s'il n'y a pas encore quelque chose qu'il puisse délier ou dénouer ; car, dans sa pensée, les douleurs de sa femme et leur durée dépendent du plus ou moins de soin qu'il aura mis à ne rien laisser de serré, noué ou fermé [268]. » - En Afrique équatoriale française, chez les Pahouins du moyen Ogooué, « il arrive parfois que l'enfant ne présente que la tête et que le reste ait des difficultés à suivre. Une des femmes présentes va demander au mari si, pendant la grossesse de sa femme, il n'a rien cloué, ou attaché avec des lianes. Ce pourrait être cela qui retient l'enfant ; dans ce cas, le mari doit déclouer ou détacher quelque chose ; de même, s'il a construit une case, il doit enlever quelques écorces au mur pour faciliter la naissance de son enfant.

« Si la délivrance est plus particulièrement difficile, un homme conduit un jeune garçon auprès d'un manguier sauvage, le prend par les pieds et lui fait gratter l'écorce de l'arbre avec une machette, en le tenant suspendu la tête en bas. En même temps qu'il gratte, l'enfant recueille les morceaux d'écorce dans une assiette.

268 Br. Pilsudski. Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bel den Bewohnern der Insel Sachalin. Anthropos, V, p. 759. (1910)

Ces morceaux rapportés au village servent à préparer une infusion que boit la patiente [269]. »

Il est intéressant de rapprocher ces actions symboliques des manœuvres de la femme jalouse qui voulait empêcher de naître l'enfant de sa rivale. Nous l'avons vue rouler et nouer un gilet de celle-ci, s'asseoir à sa porte, boucler des serrures, croiser les jambes, serrer les doigts, etc. : symboles de fermeture et de bloquage. En vertu de la participation établie entre tous ces objets serrés ou clos, et les organes de la parturiente, et de l'influence ensorcelante provenant des « dispositions » de la femme jalouse, l'enfant ne pouvait pas sortir. Veut-on, au contraire, lui faciliter le passage et l'aider à naître, on emploie des procédés exactement inverses, comme nous le voyons chez les Giliaks de Sakhaline et chez les Pahouins. Ce sont, pourrait-on dire, dans les deux cas, les mêmes actions symboliques, mais de signe contraire.

*
**

M. F. E. Williams, qui a observé chez les Keraki des actions symboliques par préfiguration si caractéristiques, comme nous l'avons vu tout à l'heure, croit pouvoir les expliquer par sa théorie générale de la magie. « L'élément fondamental de la magie, dit-il, consiste précisément à désirer le résultat, mais à le désirer de la façon spéciale (sans aucune base dans la réalité donnée), que nous appelons souhait ou espoir *(wishing or hoping)*. Dans sa

269 Éd. Trézenem. Notes ethnographiques sur les tribus Fan du moyen Ogooué. Journal des Africanistes, VI, p. 81. (1936)

passion de se satisfaire, le désir-souhait se procure d'avance une réalisation de son objet en la préfigurant ou en l'imitant. » La distance qui sépare cette préfiguration d'une réalisation effective disparaît. Les obstacles, souvent nombreux et selon nous insurmontables, qui s'opposent à celle-ci s'évanouissent. C'est là que se révèle le pouvoir propre de la magie : pour que la fin soit réellement atteinte, il n'est pas besoin que l'action se règle sur les liaisons nécessaires des causes et des effets. Placée sur un plan d'où elle domine les phénomènes de la nature, la magie est maîtresse d'en disposer comme elle veut, souverainement. A ce propos, M. Williams cite une expression frappante d'une malade de Freud, qui lui parlait de la « toute-puissance du vouloir » (Allmacht *des Willens)*. La confiance des primitifs en leur magie refléterait de même le sentiment qu'ils ont de la puissance de leurs désirs-souhaits, capables de plier les séquences de phénomènes à leur gré.

Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude d'une théorie générale de la magie, qui nous entraînerait bien au delà des limites de notre sujet. Notre examen ne doit porter que sur un point : la théorie de M. Williams suffit-elle à expliquer les actions symboliques par préfiguration ? Nous sommes loin de méconnaître la justesse des considérations générales sur lesquelles il s'appuie. Nous admettons avec lui que les primitifs regardent ce que l'on appelle sentiments et passions comme des forces au sens plein du mot. La jalousie, l'envie, la colère, le mauvais ou le bon vouloir, tout ce que j'ai désigné ailleurs par le nom de « dispositions »[270], produit des effets dont ils

270 Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, pp. 61-63.

constatent constamment l'existence. L'envie, par exemple, aussi dangereuse que le mauvais œil, dont elle se distingue mal, n'est pas moins funeste à son objet qu'un ensorcellement. Or les désirs, les souhaits formulés ou non, sont aussi des « dispositions » et, par conséquent, des forces actives. Souhaiter ardemment la mort de quelqu'un est plus qu'une menace pour sa vie. C'est déjà la mettre effectivement en danger, c'est avoir commencé à le tuer.

Mais l'efficacité de l'action symbolique est-elle due tout entière à cette puissance propre au désir-souhait ? Il semble que la préfiguration du résultat désiré y ait une part non moins essentielle. Quand le Pahouin, pour aider à la délivrance de sa femme, dénoue sa ceinture, desserre tout ce qui est fermé, ouvre tout ce qui est clos dans sa case et aux alentours, suffit-il de dire que ces actes expriment son désir passionné de voir naître l'enfant ? Est-ce la seule ardeur de ce désir qui leur donne le pouvoir de l'exaucer ? M. Williams dit lui-même, à plusieurs reprises, que le magicien, en préfigurant le résultat désiré, le « contraint » à se produire en effet. D'où vient que la préfiguration d'un événement puisse l'obliger à se réaliser ?

Pour l'expliquer, ce n'est pas assez d'invoquer la puissance inhérente au désir-souhait. La préfiguration est un acte symbolique ; rappelons-nous que le symbole signifie pour les primitifs autre chose que pour nous. A nos yeux, le symbole implique d'abord une relation saisie ou établie par l'esprit. Sans doute, lorsqu'il soulève de fortes émotions, il tend à s'identifier avec ce qu'il représente. Pour un patriote ardent, le drapeau est aussi

sacré que le pays lui-même. Le moindre manque de respect à son drapeau le blesse à l'endroit le plus sensible. Il réagit aussi violemment que si l'injure l'avait frappé dans l'intimité la plus profonde de son être. L'intensité de son émotion s'accroît encore du fait qu'elle est collective. Toutefois, il n'ignore pas que, hors de sa conscience et de celle de ses compatriotes, il n'y a rien de commun entre les couleurs de ce morceau d'étoffe et l'essence de la nation. Ces couleurs pourraient être différentes. Elles l'étaient en effet en France il y a peu de siècles. Aujourd'hui le drapeau blanc n'y éveille plus aucun sentiment ; le drapeau rouge y allume des passions. Tout le monde sait que la signification du symbole a été établie un certain jour, et que l'histoire en connaît l'origine.

Chez les primitifs aussi, un symbole « représente » l'objet qu'il symbolise, mais non pas de la même manière. La relation sur laquelle il repose n'est pas l'œuvre de l'esprit. Il ne la dégage pas de l'expérience, il ne l'institue pas par une convention expresse, comme lorsqu'on choisit les couleurs d'un drapeau. Le symbole, chez les primitifs, participe réellement à son objet, souvent jusqu'à lui être consubstantiel. Nous comprenons cela sans peine, s'il s'agit d'une appartenance ou d'une partie de l'être ou de l'objet représenté : tête, symbole du corps; œil, symbole de la face; cornes, symbole du buffle, etc. Quand un ancêtre est représenté par un bâton, une pierre, une lance, une tête de bétail, etc., la première surprise passée, il nous semble le comprendre encore. Mais prenons garde que nous ne l'entendons pas comme fait la mentalité primitive. Dans notre pensée, si un morceau de bois, un monolithe, une tablette symbolise un être humain, ce ne peut être qu'en vertu d'une relation

établie par l'esprit, d'une sorte de convention. Tandis que les primitifs sentent une participation réelle entre les ancêtres invisibles et le morceau de bois, le monolithe, le taureau, etc.

La différence est capitale. Elle gît toute dans le sens où est pris le mot « représenter ». Pour nous, il est métaphorique. Pour eux, il est littéral. Avec le bâton, le monolithe, le taureau, etc., la personne disparue dont il est le symbole se trouve réellement « présente ». Peu importe que souvent elle soit fixée depuis longtemps au lointain pays des morts. A des esprits orientés mystiquement comme ceux-là, la bi-présence n'offre pas de difficulté.

Cela posé, si nous voulons comprendre l'efficacité qu'ils attribuent à leurs actions symboliques, il nous faut avant tout considérer ces actions comme impliquant des participations semblables à celles où se fondent leurs symboles. En préfigurant un événement, ils le « représentent » comme déjà réel. Otons-nous de l'esprit que ce ne soit là qu'une métaphore, une « figure » en acte. Ici encore, le sens de « représenter » doit être pris pour littéral : il s'agit d'une présence effective. Par conséquent, lorsqu'ils préfigurent l'événement désiré, ce n'est pas une simple image, c'est lui-même qu'ils produisent. La préfiguration symbolique est déjà l'événement lui-même. Dans notre langage abstrait, il y a là participation plutôt que causalité. Une relation causale entre la préfiguration symbolique et l'événement désiré nous paraît inintelligible et nous n'avons aucune raison de supposer que les primitifs en aient l'idée. Mais la participation ne l'est pas moins pour nous et, en fait, ils

l'admettent. Il est vrai qu'ils ne la conçoivent pas non plus. Ils la sentent réelle. Cela suffit.

Nous avons grand'peine à épouser cette attitude mentale. Nous ne pouvons pas, comme eux, nous mouvoir du plan de l'expérience positive à celui de l'expérience mystique, passer avec aisance de l'un à l'autre, et ne faire de ces deux expériences qu'une seule, tout en les sentant distinctes. Ce qui nous déconcerte, c'est que les effets de la préfiguration symbolique apparaîtront sur le plan de l'expérience positive - après l'action symbolique du faiseur de pluie, la sécheresse va cesser - et que cependant cette action ne tient nul compte des conditions de temps, de lieu, de causalité physique, comme s'il s'agissait d'événements du monde surnaturel.

En d'autres termes, nous nous demandons comment les primitifs peuvent admettre que, par la seule vertu de leur vouloir et de l'action symbolique, un événement futur est déjà déterminé, et même déjà réel, sans que cela résulte de la liaison des causes et des effets dans la nature. Mais cette difficulté si grave à nos yeux n'inquiète pas la mentalité primitive. Elle ne prête attention aux séquences régulières des phénomènes que lorsque les besoins de la pratique l'y obligent. Loin de les concevoir comme soumises à des lois nécessaires, elle accepte comme allant de soi que des puissances invisibles et surnaturelles interviennent constamment pour modifier ces séquences, sans y avoir place elles-mêmes, et surtout sans en dépendre. Autrement dit, l'efficacité de l'action symbolique, inadmissible et presque impensable pour nous, lui paraît toute simple.

Cependant, dira-t-on peut-être, les primitifs ne voient-ils pas la vanité de ces actions ? Ne leur saute-t-il pas aux yeux qu'elles manquent, assez souvent, leur effet, le résultat désiré ne se produisant pas ? Peut-il échapper aux Australiens du Queensland, quand la sécheresse persiste, que leur préfiguration de la pluie qui tombe ne l'a pas amenée ? au Pahouin, lorsque l'accouchement de sa femme ne s'achève pas, que le soin qu'il a pris de tout ouvrir n'a servi de rien ? - Non, sans doute, si les primitifs étaient aussi prêts que nous à profiter des leçons de l'expérience, et à abandonner des coutumes dont elle montre l'inutilité, comme il nous arrive parfois de le faire. Mais au contraire, comme on sait, l'orientation mystique de leur esprit le rend très souvent imperméable à l'expérience. Si une action symbolique les déçoit, si l'événement préfiguré ne s'est pas produit, ils n'en tirent pas la conclusion, selon nous évidente, que leur confiance en elle les a trompés. Ils penseront seulement, comme leurs pères l'ont toujours fait, que leur action a été neutralisée par une force adverse et supérieure. Les Australiens se diront que peut-être, pour des raisons qu'ils ignorent, la pluie a été offensée et a refusé de tomber, ou bien qu'un sorcier d'une tribu voisine l'a retenue, etc. Le Pahouin croira sa femme victime des maléfices d'une rivale jalouse, ou que l'enfant ne peut pas sortir parce que la parturiente, dans la confession qu'elle a dû faire de ses histoires d'amour, n'a pas tout avoué. Bref, les bonnes raisons ne manquent jamais pour expliquer l'insuccès.

Il ne prouve donc rien contre l'efficacité que l'on a toujours reconnue à la préfiguration symbolique. A la première occasion, on y recourra encore, avec la même foi

qu'auparavant. Un nouvel échec ne découragera pas davantage. D'autant moins qu'en bien des cas le résultat désiré s'est produit. Souvent, après la cérémonie, les Australiens ont eu la joie de voir la sécheresse finir. (En bien des régions, les faiseurs de pluie professionnels sont experts en l'art de discerner les signes avant-coureurs d'un changement de temps.) Le plus souvent, quand le mari a terminé son manège symbolique, sa femme est heureusement délivrée. Or, les primitifs, en cela fort semblables à beaucoup d'entre nous, ne retiennent guère que les cas qui renforcent leur conviction.

*
**

Quelle que soit la force des considérations qui précèdent, il faut avouer que la confiance des primitifs en l'efficacité de la préfiguration symbolique reste encore mystérieuse. L'explication que nous en avons proposée peut-elle être soumise à une épreuve d'où elle sorte soit définitivement prouvée, soit rejetée ? Disposons-nous de faits cruciaux qui permettent de trancher la question ?

On peut regarder comme tels certaines pratiques d'un usage à peu près universel chez les primitifs pour combattre la maladie. Nous allons essayer de faire voir : en premier lieu, que ce sont des actions symboliques, des préfigurations du résultat désiré, semblables à celles dont il vient d'être question ; puis, ce qui serait décisif, que la nature en a été méconnue, parce que seule l'explication proposée ci-dessus en rend compte d'une façon satisfaisante.

Les primitifs, comme on sait, n'ont pas l'idée de la maladie telle que nous la concevons. Ignorant tout des fonctions physiologiques du corps humain, ils ne se doutent pas davantage du trouble qu'y apporte un état pathologique. Cependant, il y a des symptômes qui s'imposent à leur attention, comme à la nôtre. Leurs hommes de l'art - medicine-men, docteurs, magiciens, shamans, de quelque nom qu'on les appelle - savent en reconnaître les plus frappants. Comment se représentent-ils le mal, quelle en est la cause selon eux, et comment pensent-ils en venir à bout ?

Le dernier de ces points donne seul lieu à des actions symboliques, et devrait donc seul nous occuper. Mais il est inséparable des deux autres. Comment rendre intelligibles les procédés de la thérapeutique des primitifs, si l'on ignore l'idée qu'ils se font de ce qui est arrive au malade?

S'il. s'agit d'indispositions légères et banales, ils attendent qu'elles disparaissent d'elles-mêmes. Ou bien ils ont recours à un traitement traditionnel, comparable à nos remèdes de bonne femme, par exemple à l'usage de simples dont l'expérience a enseigné l'effet bienfaisant. Tous les adultes connaissent les recettes de cette médecine populaire, et les emploient au besoin sans autre formalité. Mais, quand le cas est grave, quand le patient, tout à coup, ou plus ou moins vite, devient incapable de marcher, de se tenir debout, perd l'appétit, la faculté de se mouvoir, la parole ; quand, en un mot, il est clair que sa vie est en danger, les siens font venir celui qui sait, ou, pour mieux dire, celui qui peut.

Souvent ils commencent par aller consulter un devin. Peut-être le malade est-il victime de maléfices ? peut-être une force maligne s'est-elle attaquée à lui, pour le faire mourir? S'il est encore temps de le sauver, il faut avant tout savoir d'où vient le coup, et à quel mobile son auteur a obéi. Est-ce un esprit, un mort, un vivant, qui a manifesté ainsi son ressentiment ou sa colère ? Après cette enquête préliminaire, dont le « docteur » se charge parfois lui-même, il procède au traitement, en se réglant sur les indications fournies par ce diagnostic mystique. Il ne saurait être question d'entrer ici dans le détail de ses opérations. Nous n'avons à considérer que les actions symboliques qui y sont comprises.

Le « docteur » n'a pas eu besoin, comme nos médecins, d'examiner soigneusement le malade, de réfléchir à l'interprétation des symptômes, et d'établir un diagnostic au sens médical du mot. Touchant la cause du mal, et par conséquent sur ce qu'il convient de faire pour le combattre, il a, par la divination, tous les renseignements requis. Tout au plus l'aspect du patient lui suggère-t-il peut-être un pronostic qu'il garde par devers lui. En général, il commence par des incantations mêlées de danses. Ensuite, il procède à un vigoureux massage, soit de tout le corps, soit des parties où semble siéger le mal. Il les malaxe avec de grands efforts, souvent pendant des heures, afin de contraindre la cause du mal à venir se placer à un certain point sous la peau. Quand il y a réussi, il applique la bouche à cet endroit. Par une succion énergique et prolongée, il parvient à en extraire un caillou, ou un insecte, ou un caillot de sang, etc., bref ce qu'on a appelé assez heureusement la « maladie matérialisée », c'est-à-dire le principe nocif qu'un sorcier

ou une autre puissance malveillante a introduit dans le corps.

Dès lors, il a cause gagnée ; le malade est guéri. S'il reste d'abord faible, et abattu, il ne faut pas s'en étonner. Le principe malin qui logeait en lui rongeait ses forces. Il a besoin de les réparer. Mais, *sublata causa, tollitur effectus;* une fois ce principe sorti de son corps, la maladie a disparu. On voit sans peine que « maladie » n'est pas le mot qui convient ici. Il ne correspond nullement à ce qui occupe l'esprit du medicine-man, de son client, et de tous ceux qui assistent à la séance. Personne ne songe, et pour cause, à une lésion des tissus, ou à une altération des humeurs, encore moins à un trouble fonctionnel. Une influence maligne, peut-être mortelle, introduite à l'intérieur du corps, attaquait la vie du patient, et selon une expression souvent employée par les primitifs, « dévorait » son foie, ou son cœur, d'autres disent : son « âme ». Le docteur, qui dispose d'une force supérieure, l'a forcée à lâcher sa proie. Il l'a fait sortir du corps, bon gré mal gré, sous la forme d'un objet qui, pour nous, est matériel. Pour toutes les personnes présentes, il n'est à proprement parler ni matériel ni spirituel, mais les deux à la fois. Il est la « maladie matérialisée ».

Or, en réalité, le caillou, l'insecte, le caillot de sang, etc., extrait à si grand'peine du corps du malade, est sorti de la bouche du docteur. Il avait eu soin de l'y placer avant de commencer le traitement. Lorsqu'un blanc assiste à la scène, cette supercherie, suivant son humeur, l'indigne ou l'amuse. De toute façon, il regarde le « docteur » comme un impudent charlatan, qui abuse de la crédulité de ces pauvres gens, et s'enrichit en les

exploitant sans vergogne. (Le traitement est généralement coûteux.) Il arrive qu'un blanc averti guette l'instant favorable, bondit sur le « docteur » au moment où il exécute son tour de passe-passe, et le démasque. Celui-ci, saisi, stupéfait, et en même temps intimidé, reste le plus souvent muet, la tête basse. Il a tout l'air d'un coupable pris en flagrant délit. En fait, il n'a rien compris à l'indignation du blanc et ne sait pas ce qu'il lui veut. Le blanc, de son côté, n'a pas compris davantage ce dont il a été témoin. La simulation grossière du docteur lui a paru si évidente qu'il n'a pas songé une minute à chercher plus loin. La fraude n'est-elle pas patente ?

Pourtant, à y regarder de plus près, c'est là sans doute un jugement téméraire, et la condamnation est injustifiée. Le « docteur » ne mérite pas le mépris et les reproches véhéments dont le blanc l'accable. En dépit des apparences qui témoignent si fort contre son honnêteté, il n'a pas cherché à duper ceux qui se confiaient à lui. Mais, pour que le blanc s'en rendît compte, il aurait fallu que, se sachant au milieu d'indigènes dont les habitudes mentales diffèrent des siennes, il ne cédât pas sans réfléchir à ses premières impressions. S'il s'était demandé a quelles traditions, à quelles méthodes généralement acceptées, le « docteur » se conformait, il n'aurait eu aucune raison de s'indigner.

Pour dissiper le malentendu, il suffit de savoir que l'extraction du caillou, insecte, etc., bref de la maladie matérialisée, n'est nullement un tour de passe-passe. C'est une action symbolique, du même type que celles dont nous avons parlé plus haut, et conforme comme elles à leur schème général. Qu'est-ce que le malade et sa

famille attendent du « docteur » ? Qu'il contraigne le principe malin logé dans le corps à en sortir. Ils n'imaginent pas d'autre manière de guérir le malade. Pour parvenir à ce résultat, le « docteur » procède à une action symbolique. Il préfigure l'expulsion désirée. Il réalise par avance ce qui arrivera quand elle aura lieu. Il fait donc *comme* si, par des efforts de succion énergiques et prolongés, il triomphait de la résistance du principe malin, et parvenait enfin à extraire l'objet qui en matérialise la présence. C'est ainsi que les Nagas, en vue de se procurer une récolte abondante, descendent de la colline où ils ont travaillé à leur rizière, le corps penché en avant, *comme* si le poids de cette récolte future accablait leurs épaules. C'est ainsi que les Australiens du Queensland, pour obtenir de la pluie, font *comme* si une grosse averse tombait sur eux, comme si leurs femmes et le sol étaient trempés, etc. Simulation, sans aucun doute, mais non pas fraude. Qui les Nagas ou les Australiens voudraient-ils tromper ? C'est une simulation symbolique. Elle a pour but, et elle aura pour effet, que le résultat préfigure devienne effectivement réel.

Ainsi convient-il de comprendre le traitement par succion, d'apparence si suspecte. Le docteur qui fait semblant d'extraire du corps de son client la maladie matérialisée n'est pas plus charlatan que les Nagas et les Australiens. Son cas semble moins net, il est vrai, parce qu'on peut le soupçonner de poursuivre en même temps un intérêt personnel. Ce qui arrive en effet. Mais ce n'est pas incompatible avec la nature symbolique de l'opération. Sa réputation, sa fortune, et parfois sa vie dépendent du succès de sa cure. Il faut donc que la préfiguration du résultat soit le plus exacte possible, qu'il

ait vraiment l'air de retirer la maladie matérialisée du corps du patient, et qu'il donne cette impression aux assistants à la perfection. Mais plus il y met d'adresse et d'habileté, plus il s'expose à un soupçon de fraude, surtout de la part d'un blanc. Car, en général, l'attention des indigènes ne semble pas éveillée sur ce point. Pour le dire en passant, ce serait une raison de plus de penser que l'action du docteur est symbolique, et qu'ils le savent.

Le témoin blanc s'attache au fait positif qu'il a sous les yeux. Il voit le « docteur » se donner beaucoup de mal pour extraire par succion un objet qu'il s'est mis lui-même dans la bouche : simulation, supercherie, pour ne pas dire pis. Pour les indigènes, la question n'est pas de savoir si l'extraction est actuellement réelle. L'opération qui les intéresse si profondément est avant tout mystique. Il s'agit pour eux de savoir si le pouvoir du docteur l'emportera sur la puissance malfaisante qui tue leur proche, s'il la forcera à le laisser en paix. L'extraction qu'il pratique est le signe de cette victoire, qu'il obtient en la préfigurant. Im Thurn avait déjà signalé que, dans la pensée des Indiens de la Guyane, l'opération, à vrai dire, n'est pas proprement matérielle. « L'idée que les souffrances ont pour cause des corps étrangers introduits dans la chair du malade est largement répandue dans les sociétés non civilisées du monde entier, comme on le sait depuis longtemps. Mais, autant que je sache, on n'a pas remarqué que ce corps étranger, du moins chez les Indiens de la Guyane, est souvent, sinon toujours, regardé non pas comme un simple corps naturel, mais comme la forme matérialisée d'un esprit ennemi [271]. » Ce

271 Sir Ev. im Thurn. Among the Indians of Guiana, p. 333.

qui importe est le départ de cet esprit. Le docteur simule l'extraction de sa « forme matérialisée ». Ce faisant, il en assure l'expulsion réelle.

Si l'on admet ce caractère mystique de l'opération, qui ne semble pas contestable, les docteurs ne sont donc pas des charlatans sans scrupule, ni les indigènes des dupes si naïves. M. F. E. Williams, qui n'explique pas tout à fait comme nous les actions symboliques en général, interprète le traitement par succion comme nous venons de le faire. « Le tour de passe-passe impliqué dans la manipulation de ces symboles des corps étrangers extraits) ne prouve pas que le médecin traitant ne soit qu'un charlatan. Naturellement, cela va avec son caractère de thaumaturge et sort peut-être à le confirmer; on peut cependant se demander si le malade lui-même en est tout à fait ignorant. » Et M. Williams ajoute : «Je ne suis pas fixé sur ce dernier point en ce qui concerne les Keraki. Mais, en d'autres endroits où se pratiquent les cures par extraction, il est hors de doute que souvent les malades sont parfaitement au courant du tour de passe-passe qu'elles impliquent. Toutefois leur confiance en ce traitement n'en paraît pas diminuée. Les docteurs qui ont l'habitude d'employer ce « truc » se feront traiter, s'ils tombent malades, par des confrères qui en usent aussi [272]. »

De même, chez les Orokaiva, autre tribu de la Nouvelle-Guinée anglaise, « on se représente souvent la maladie comme l'intrusion dans le corps d'un élément étranger. Le patient désire qu'il soit expulsé, et le docteur

272 F. E. Williams. Papuans of the Trans-Fly, pp. 354-355.

désire effectuer cette expulsion. Il use donc d'une méthode essentiellement magique : le traitement consiste en tout et pour tout à faire semblant de se débarrasser de la maladie. Le docteur espère la voir partir ; il fait donc comme si elle s'en allait, comme si elle était partie. Il l'extrait et la jette au loin... On n'essaiera pas de nier qu'il n'y ait là, de la part du docteur, souvent une fraude voulue; il se peut qu'il fasse semblant d'extraire un os de wallaby simplement pour duper son client, et peut-être pour gagner les honoraires. Mais il y a une façon toute différente de considérer la chose. Le docteur peut être de bonne foi. Il s'efforce de faire sortir la maladie du corps de son client : il l'en extrait donc symboliquement, en faisant semblant de l'en retirer. Juste comme le sorcier, voulant faire mourir sa victime, fait semblant de la brûler (en mettant son image dans le feu), de même le docteur, voulant guérir son patient, fait semblant d'extraire de son corps la cause de la maladie. C'est encore une simulation, mais où il entre pour son propre compte. S'il y a tromperie, il se trompe lui-même à moitié. Il ne jette pas de la poudre aux yeux de son client; il entre plutôt dans une sorte de collusion avec lui pour essayer de le délivrer de son mal par un procédé que tous deux croient efficace... Considérée de ce biais..., c'est la tentative d'un magicien pour employer comme il convient certaines forces surnaturelles. Nous pouvons même dire que cette tentative est honnête... « C'est la représentation symbolique du résultat désiré, et en vertu du pouvoir spécial du bara (du docteur qui extrait la maladie matérialisée), et de la « médecine » qu'il mâche en

opérant, on a le sentiment que cette préfiguration contribue à produire ce résultat [273]. »

Le P. Heinrich Meyer, lui aussi, interprète ce traitement du point de vue mystique. Il montre le docteur faisant semblant de retirer, par succion, des pointes hors du corps de son malade, et se les crachant dans la main. « Les indigènes voient cela et le croient. Il semble qu'ils ne sont pas dupes de la supercherie, et pourtant ils croient que la cérémonie produit l'effet attendu. Ils ont de ce qui se passe une idée différente de la nôtre... A leurs yeux, c'est simplement une action symbolique. Mais elle entraîne après elle l'effet figuré par elle et par la cérémonie [274]. »

M. Evans-Pritchard a étudié avec soin ce délicat problème chez les Azande, où le traitement par succion est d'un usage constant. Je regrette de ne pouvoir rapporter ici en détail, faute de place, comment il parvint un jour à prendre un « docteur » en flagrant délit de simulation, à l'extrême surprise et consternation d'un jeune disciple qui apprenait son métier à l'école de ce praticien. Atterré, le novice voulait renoncer à pousser plus loin son initiation. Mais, à peine deux jours après, il avait retrouvé son équilibre, et même « il avait pris, si je ne me trompe, un degré d'assurance que je ne lui avais jamais connu avant cet incident [275] ». Un peu plus loin, l'auteur ajoute : « Les docteurs savent bien que leurs

273 F. E. Williams. 0rokaiva society, pp. 301-302.

274 P. Heinrich Meyer. S. V. D. Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea. Anthropos., XXVIII, pp. 43-44. (1933)

275 E. E. Evans-Pritchard. The Zande corporation of witch-doctors. Journal of the royal anthropological Institute, LXIII, p. 81.

traitements sont « truqués », et cependant on ne peut dire qu'ils n'y croient pas; souvent ils se conduisent comme s'ils y croyaient eux-mêmes... Beaucoup d'indigènes sont sceptiques, et disent que la grande majorité des docteurs est une bande de charlatans qui ne cherchent qu'à devenir riches... mais pourtant il y en a qu'ils respectent, dont ils ne dénient pas la sincérité, et dont ils estiment que les cures sont réelles. Peut-être la confiance des Azande en leurs docteurs a-t-elle diminué au contact des blancs [276] ? » En réfléchissant à l'équilibre vacillant de l'opinion des Azande sur ce point, à leurs contradictions apparentes, à leurs velléités d'attitude critique, M. Evans-Pritchard s'est trouvé conduit à des considérations d'ordre plus général où, de mon côté, je suis arrivé par une autre voie. « Leur foi en leurs docteurs, écrit-il, est maintenue par la disposition d'esprit qui produit les mythes... La tradition les oblige, quand les circonstances les pressent, à consulter les docteurs et à croire en eux... Aller trouver les docteurs et avoir confiance en eux fait partie de la même réaction complexe... La foi s'exprime toujours par le mythe, et le mythe est toujours le frère jumeau du rituel. Ils naissent du même sein, et ils grandissent ensemble jusqu'à leur maturité [277]. »

Ces vues de M. Evans-Pritchard ne s'appliquent pas seulement à la thérapeutique des « docteurs » Zande, mais aussi à tout l'ensemble de leurs diverses activités. Pour nous en tenir ici au « traitement par extraction » qui se rencontre dans tant d'autres sociétés dites primitives, les lézardes qui apparaissent dans la confiance des

276 Ibid., LXII, pp. 320-322.
277 Ibid., pp. 328, 332.

indigènes, leurs oscillations entre la foi et le scepticisme, sont particulièrement instructives. Ils ont beau soupçonner la fraude dans l'action symbolique, et parfois en être certains; même si l'extraction n'est qu'une tromperie, un tour de passe-passe, ils ne la croient pas dépourvue d'efficacité en tant qu'action symbolique. Pour qu'ils perdent toute confiance en elle, il faudrait que fût accomplie une révolution mentale dont on constate à peine les premiers symptômes. Il faudrait une transformation de leur expérience, c'est-à-dire, de leur aptitude traditionnelle à se mouvoir à la fois, sans être gênés par les contradictions, dans les séquences régulières des phénomènes de la nature, et dans une réalité surnaturelle fluide, indifférente à cet ordre.

Reste une difficulté que pourrait encore soulever l'explication, proposée ici, du traitement par succion. Si l'extraction de la « maladie matérialisée » est une action symbolique, une préfiguration du résultat désiré qui le rend réel, on devrait le voir ensuite se produire en effet. Or a-t-on jamais vu un caillou, un insecte, etc., sortir du corps du malade après le départ du docteur ? Personne n'y pense seulement, ni le patient lui-même, ni aucun des siens. C'est donc que l'opération du docteur a suffi. C'est donc que le traitement par succion n'était pas symbolique, mais qu'il était censé extraire réellement du corps la maladie matérialisée. S'il en est ainsi, le docteur dupait son monde. Il abusait cyniquement de la crédulité des gens. Il est bien un charlatan, pour ne pas dire un escroc.

Cette difficulté, grave en apparence, se résout aisément. On pourrait dire qu'elle s'évanouit, dès que l'on

fait l'effort nécessaire pour se placer réellement dans l'attitude mentale des primitifs. Leur idée de la maladie, très éloignée de la nôtre, est mystique. Mystique aussi leur idée de la guérison, et par conséquent celle du traitement. Le résultat à obtenir ne consiste pas à faire *matériellement* sortir du corps un objet comme le caillou ou l'insecte, etc. Cette extraction perceptible aux sens n'a d'importance qu'en tant que signe du triomphe du docteur : la puissance maligne qui rongeait la vie du malade a dû quitter la place. Selon l'expression d'im Thurn, la « maladie matérialisée » est un symbole. Son expulsion en est un autre. La bataille se livre sur le plan mystique. L'extraction symbolique a préfiguré la victoire du docteur, et, ce faisant, l'a rendue réelle. Les assistants sont donc convaincus que la guérison est dès à présent acquise, du moins autant qu'elle peut l'être - hormis le cas, par exemple, où la force mystique du docteur aurait le dessous dans la lutte. Comme, après la cérémonie célébrée par les Australiens, il peut arriver qu'un sorcier ennemi empêche la pluie de tomber.

L'objection prouve donc seulement que ceux qui la font ne regardent pas les choses du même point de vue que les indigènes. Ils voudraient une confirmation objective du succès du traitement, dont la mentalité primitive ne sent pas le besoin, le drame se dénouant pour elle sur le plan mystique seulement. Personne n'avait vu la « maladie matérialisée » entrer dans le corps du malade. Personne cependant ne doute de cette intrusion. Personne non plus ne l'en voit sortir, quand le docteur est parti. Mais, si le docteur a vraiment vaincu la puissance maligne, personne ne doute que le malade ne soit guéri.

*
**

Les primitifs ont constamment recours à des actions symboliques pour atteindre les fins les plus variées. Il n'est pas nécessaire, pour notre objet; de passer en revue les différentes formes que revêt ainsi l'action symbolique, d'autant que cette diversité n'exclut pas qu'elles se conforment au schème général indiqué plus haut. Cependant, pour mettre mieux en lumière le processus mental impliqué dans ce schème lui-même, nous aurons avantage à analyser une sorte d'action symbolique d'une grande simplicité, où l'absence de tout détail encombrant permet de le saisir pour ainsi dire dans sa pureté originelle.

Cette action symbolique ne comporte pas de préfiguration en acte du résultat désiré. Elle consiste simplement à prononcer une formule où il est affirmé qu'il est déjà acquis. Par la seule vertu de cette assertion, il va se produire en effet. Dans son étude approfondie sur les Eskimo d'Ammassalik (côte orientale du Groenland), M. W. Thalbitzer a recueilli, analysé, et commenté un grand nombre de ces formules, qu'il appelle des prières magiques.

« Du point de vue linguistique, dit-il, la formule n'a pas toujours la forme d'une prière. Il en est beaucoup où le verbe n'est pas à l'optatif, ni à l'impératif, mais à l'indicatif. Mais l'énonciation du fait lui-même est une paraphrase du *souhait* qui se produit ; en réalité, le sens

de la formule est optatif. Lorsque le chasseur, dans son kayak, murmure ou récite : « Je double le cap, « que me donnera-t-il ? Il me donnera un ours », ce qu'il a dans l'esprit est : « Je souhaite que, lorsque j'aurai doublé ce cap, je puisse voir (c'est-à-dire tuer) « un ours. » Ou bien, quand il prononce cette incantation : « Le phoque est consentant, il vient à ma rencontre, il vient droit vers ma tente », ou : « Je caresse les joues et les défenses du narval, il devient consentant et docile », sa pensée est : « Puisse-t-il en être ainsi ! » Pareillement, quand, à l'automne, il va s'installer dans sa maison d'hiver : « L'esprit malfaisant « passe près de moi sans faire attention à moi », cela veut dire : « Puisse-t-il passer sans prendre garde à « moi ! Puissé-je ne pas tomber malade [278] ! »

Si, dans ces formules qui expriment un souhait, un désir ardent, le verbe est à l'indicatif, et non à l'optatif, c'est qu'en énonçant l'événement comme dès à présent réel, elles font qu'il le devienne, ou même qu'il le soit déjà devenu. L'intensité du souhait, la puissance de la formule, réduisent à rien la distance entre l'avenir et le présent. L'événement futur est à la fois voulu et senti comme présent : il l'est donc. L'Eskimo s'exprime *comme si* il voyait déjà l'ours de l'autre côté du cap, *comme si* le phoque était déjà consentant et venait à sa rencontre. Sa formule les oblige à se laisser voir, et à venir de bonne grâce se faire tuer. Le seul fait de la prononcer équivaut à l'action symbolique dont nous avons donné des exemples. La formule nous aide à comprendre l'action symbolique, et réciproquement. Elles s'éclairent l'une l'autre.

278 W. Thalbitzer. The Ammassalik Eskimo, II, p. 250. Meddelelser om Gronland, XL.

Quand les Nagas descendent de la colline où ils ont travaillé à leur rizière, le dos courbé comme si leurs épaules fléchissaient sous la charge du paddy, cette mimique signifie : « Puisse la récolte être tellement abondante que nous ayons grand'peine à la transporter en bas ! » Le souhait s'exprime non par des paroles, mais par la préfiguration de l'effort qui sera nécessaire après la moisson. Cette mimique est, si l'on peut dire, un indicatif en acte. Il tient la place d'un optatif-jussif, qui oblige le fait qu'il énonce à se réaliser. Bref, cette mimique est une formule en action. Inversement, les formules des Eskimo sont des actions symboliques parlées. Pour être orales, ces actions n'en sont pas moins efficaces. Elles possèdent autant de vertu que les autres. Grâce à elles, l'Eskimo compte atteindre le résultat qu'il désire ; il va doubler le cap, trouver le phoque, etc. Si son attente est trompée, il pensera qu'une influence hostile, plus puissante, est venue à la traverse, ou bien que sa formule n'était pas bonne. Il se mettra en quête d'une meilleure. Sa foi en la puissance de la formule n'est pas ébranlée. Elle repose sur une expérience mystique d'une longue suite de siècles (si difficile à distinguer d'une croyance traditionnelle !). Selon l'expression de M. Thalbitzer, elle est devenue « le sang de son sang ».

Ainsi se trouve confirmé ce que nous avons rappelé tout à l'heure, au sujet de la puissance effective du désir. Dans l'esprit des primitifs, le désir est une « disposition » qui a la force de rendre réel son objet. Il agit même sans que l'homme ait conscience de son désir. A plus forte raison quand il l'exprime. Les mots, pour eux, sont tout autre chose que de simples flatus vocis. Ils ont une réalité

objective, ils possèdent une force magique qui leur est propre, surtout dans les formules, conjurations, malédictions, etc. Dire sérieusement à quelqu'un que sa mort est prochaine n'est guère moins grave que d'attenter à sa vie, et provoque le même ressentiment. M. Thalbitzer, à propos des formules des Eskimo, souligne que « le point le plus important se trouve dans la magie des mots, laquelle n'est pas conventionnelle (fictional), mais réelle, d'après la conception que les Eskimo ont de la nature [279] ». Kn. Rasmussen a aussi plus d'une fois appelé l'attention sur ce point. « De toutes les sources de pouvoir, les mots magiques sont les plus difficiles à obtenir. Mais ce sont aussi celles qui en ont le plus. Car ce fut un mot - un mot magique - qui, jadis, lorsque l'espèce humaine vivait dans les ténèbres, lui donna la lumière ; et c'est aussi par le moyen d'un mot magique que la mort fut introduite, quand les êtres humains commencèrent à surpeupler le monde [280]. »

Pour ne citer qu'un autre exemple de ce pouvoir des mots et des formules, les Navaho, au moment d'attaquer l'ennemi, veulent le mettre d'avance hors de combat. Ils ne procèdent pas comme les Keraki, qui cherchent à paralyser les jambes de leurs futures victimes par une action symbolique, en brisant les pattes d'animaux à qui ils ont donné les noms de certains ennemis. Les Navaho, pour exercer la même action, utilisent le pouvoir des mots et des formules. « Le chef s'en alla à une petite distance du camp. Là, il appela les ennemis par leurs

279 W. Thalbitzer. The Ammassalik Eskimo, II, p. 251. Meddelesler om Gronland, XL.

280 Kn. Rasmussen. The intellectual culture of the Iglulik Eskimo, p. 165.

noms secrets, chanta des incantations, prononça des prières. Ces prières sont de la forme suivante : il commence par la tête d'un ennemi, puis énumère toutes les autres parties de son corps en descendant jusqu'au sol. Il finit sa prière dans la terre. C'est précisément comme s'il enterrait l'homme [281]. » Cette action symbolique est, à la lettre, un envoûtement par la parole, accompagné de la préfiguration de ce que l'on fera quand il aura atteint son but.

Le plus souvent, en effet, les primitifs ne se contentent pas de la formule toute seule. Pour plus de sûreté, à la puissance des mots ils joignent celle des gestes, des chants et des danses. Il est à croire que dans les actions symboliques que comportent souvent les cérémonies, cet ensemble s'est produit bien avant que chacun de ses éléments eût à part un rôle distinct.

*
**

Des faits qui viennent d'être analysés, il semble permis de tirer l'inférence suivante : l'action symbolique implique le même processus mental que la formation des symboles eux-mêmes. Nous avons vu leur nature et leurs fonctions s'expliquer par une participation qui va souvent jusqu'à la consubstantialité. Le symbole « représente » l'être ou l'objet symbolisé au sens plein du mot, c'est-à-dire en rend réelle la présence. Par exemple, le bâton, la pierre, l'effigie, etc., symbole d'un mort, *est,* en vertu d'une participation intime, le mort en personne. De

281 W. W. Hill. Navaho warfare. Yale University Publications in anthropology, V, p. 14. (1936.)

même, en vertu d'une participation semblable, l'action symbolique, la préfiguration d'un résultat ou d'un événement désiré, *est* déjà ce résultat ou cet événement même.

Elle consiste en effet essentiellement à faire *comme si* le résultat désiré était déjà obtenu, *comme si* l'événement souhaité se produisait déjà. Les Australiens du Queensland se comportent *comme s'il* pleuvait, et imitent ce qui se passe quand il tombe une averse ; les Nagas font *comme si* la récolte du paddy pesait si fort sur leur dos qu'ils eussent grand'peine à la transporter, etc. Prenons garde que la locution *comme si,* dans ces phrases, n'a pas tout à fait le sens que nous sommes accoutumés à lui donner. Elle exprime, selon nous, que l'action symbolique ne fait que « préfigurer » ce que l'on désire voir arriver. La mimique des Nagas ne serait ainsi qu'une anticipation de ce qu'ils souhaitent ardemment éprouver au temps de la récolte. Nous ne concevons pas que ce puisse être davantage. Or - et c'est ici un point capital, où gît la différence essentielle entre l'attitude mentale des primitifs et la nôtre - pour eux, la préfiguration, l'anticipation du résultat ou de l'événement est tout autre chose qu'une simple imitation par avance de l'événement désiré. C'est une action efficace, qui en assure dès à présent la réalité. En faisant comme s'il pleuvait, les Australiens déterminent la pluie à tomber effectivement. Les Nagas, en se courbant d'avance sous le poids de la récolte future, font qu'elle sera en effet très lourde.

Comme si ne connote donc pas une simple imitation anticipée. Le futur ainsi figuré n'est plus uniquement futur. Il est dès à présent senti comme réel. J'ai déjà eu

l'occasion de signaler que sous l'empire d'une passion, d'un désir très ardent, les primitifs sentent un événement à venir comme actuellement présent [282]. M. Evans-Pritchard fait la même remarque, au sujet des Azande. « Le présent et l'avenir n'ont pas tout à fait le même sens pour eux que pour nous ... Il est difficile de formuler ce problème en notre langage ... Leur façon d'agir semble prouver que pour eux il y a en quelque manière interférence entre le présent et l'avenir, de sorte que, si l'on peut dire, le présent participe de l'avenir [283]. » C'est bien, en effet, d'une participation qu'il s'agit. Ici se manifeste le caractère particulier du processus mental qui se produit alors chez les primitifs, si difficile pour nous à bien saisir et décrire.

C'est en vertu d'une participation que le résultat préfiguré est rendu réel par cette préfiguration même. Or, notre esprit ne se satisfait, en pareille matière, que de relations causales dûment constatées et vérifiées. Comme les participations senties par les primitifs, qui règlent souvent sur elles leur activité, lui demeurent inintelligibles, il ne parvient pas à s'expliquer les actions symboliques fondées sur elles. Mais, précisément parce qu'elles reposent sur des participations, ces actions ne peuvent jamais être tout à fait « explicables ». Notre besoin de comprendre s'épuiserait à des efforts dont le succès ne saurait être complet, puisqu'ils s'appliquent à un problème mal posé. Vouloir rendre une participation intelligible comme un rapport saisi par l'entendement, c'est inévitablement se fourvoyer.

---

282 Cf. La mentalité primitive, p. 222.

283 E. E. Evans-Pritchard. Witchcraft, oracles and magie among the Azande, p. 347.

En fait, jamais les primitifs ne se posent la question de savoir par quel mécanisme la préfiguration symbolique leur procure le résultat désiré. Ils ont toujours vu les medicine-men, docteurs, magiciens, shamans, etc., procéder ainsi. Personne ne pense plus loin. Comment le résultat est obtenu, c'est un problème théorique sans intérêt pour eux, et que nul n'aurait l'idée de soulever. M. Evans-Pritchard a cherché à préciser ce que les Azande ont dans l'esprit quand ils disent que l'action magique produit son effet. Il n'a rien trouvé que d'insaisissable, sauf un mot, *mbisimo,* qui n'a pas d'équivalent dans nos langues. Faute de mieux, il le traduit par « âme », bien que l'atmosphère qui entoure le terme zande soit très différente de celle dont s'enveloppe notre mot âme. « *Mbisimo* décrit et explique toutes les actions d'ordre mystique... Lorsqu'un Zande dit que le poison-oracle (celui qui sert à la divination) a un *mbisimo,* il ne veut guère faire entendre que ceci : « Il fait quelque chose, ou, comme nous dirions, il possède une force. » (Il est dynamique.) Demandez-leur alors comment ils savent que le poison a une « âme », ils répondront qu'ils le savent parce qu'il agit. Ils expliquent l'action mystique en lui donnant un nom [284]. »

Les Azande, comme beaucoup d'autres, quand ils craignent d'être surpris par la nuit avant d'arriver au terme de leur voyage, arrêtent la course du soleil, afin d'allonger le jour. « Ils mettent une pierre dans la fourche d'un arbre. Parfois on voit des pierres ainsi placées sur les côtés des sentiers. Où réside l'efficacité mystique de ce

284 Ibid., p. 320-321.

rite ? Tout ce qu'on peut répondre, c'est qu'elle se trouve dans l'action de placer la pierre dans l'arbre et de relier par quelques mots cet acte à la fin désirée. Les mots mettent le rite en relation avec le résultat qu'il est destiné à produire. Son action est une simple expression de symbolisme imitatif : de même que la pierre reste dans l'arbre, puisse le soleil aussi rester haut dans le ciel. Mais qu'est-ce que cette pierre ? Est-elle le ngua (médecine, charme) ? Un Zande dirait certainement qu'une pierre est un charme pour le soleil, voulant faire entendre que c'est un objet dont on peut faire usage dans un rite magique pour influencer la marche de soleil [285]. »

Explication toute verbale, comme celle que donne mbisimo. Elle ne jette aucune lumière sur la nature de l'action qui arrête le soleil, lorsque le Zande, en formulant son souhait, a mis la pierre dans la fourche de l'arbre. Sans doute est-il vain de rechercher comment se réalise une participation de ce genre, c'est-à-dire de vouloir la rendre transparente, alors que de par sa nature elle est nécessairement opaque pour notre pensée.

*

**

Pour rendre compte, autant qu'il nous est possible, de l'action symbolique qui préfigure le résultat désiré afin de le rendre réel, il sera donc préférable de prendre une autre voie. On remarquera d'abord qu'elle implique la même attitude mentale que les autres formes d'action

285 Ibid., p. 469.

symbolique, et se conforme au même schème. Le Zande qui arrête la course du soleil en plaçant une pierre dans la fourche d'un arbre, exprime à la fois par ses paroles et par son geste le souhait : « Puisse le soleil rester à l'endroit du ciel qu'il occupe en ce moment, immobile comme cette pierre dans l'arbre! » Il procède comme le Keraki qui brise les pattes d'un wallaby (à qui il a donné le nom d'un ennemi) en s'écriant : « Puissent les jambes de cet homme se trouver hors de service comme les pattes de cet animal ! », comme les Papous et les Canaques dont le geste, quand ils enterrent dans leurs plantations des pierres d'une certaine grosseur et rotondité, signifie : « Puissent les tubercules devenir ronds et gros comme elles ! » Dans ces actions symboliques, et dans les autres semblables qu'il serait facile d'y joindre, la préfiguration du résultat désiré comporte cette sorte d'abstraction, non pas logique, mais que l'on appellerait plutôt affective, qui caractérise les « transferts de qualités ». L'action symbolique du Zande fait participer le soleil à l'immobilité de la pierre dans la fourche de l'arbre, - mais a cet état de la pierre seulement, à aucune de ses propriétés. De plus, quand le Zande sera arrivé au gîte, le soleil se remettra en marche, bien que la pierre soit encore à la même place. La participation prend fin dès qu'elle n'est plus souhaitée, comme le poison versé dans la bière devient inoffensif après que la personne visée en a bu, ou si elle quitte la compagnie des buveurs.

Désir exprimé par la préfiguration du résultat, abstraction affective, participation dirigée et limitée : si telles sont les caractéristiques des actions symboliques des primitifs, il est plus qu'évident que leur principe ne se situe pas sur le plan des phénomènes naturels. Car, sur ce

plan, l'action doit, d'abord, se régler sur les lois de ces phénomènes, ce dont les primitifs, dans leurs actions symboliques, se soucient fort peu. D'où vient alors la force, le « dynamisme » selon l'expression de M. Evans-Pritchard, qui leur confère une efficacité? - Du plan de l'expérience mystique, sans aucun doute. La première partie de ce livre a montré quelle place cette expérience tient dans leur pensée et dans leur vie, à quel point ils se préoccupent des forces invisibles dont ils se sentent entourés de toutes parts, et, en particulier, des « dispositions » telles que l'envie, la jalousie, l'esprit querelleur, la malveillance, la colère, le mauvais oeil, etc. Du seul fait qu'elles existent, leur objet pâtit, Si elles ne sont pas combattues, « neutralisées », elles parviendront à le détruire.

Or, le désir, le souhait, sont des dispositions, c'est-à-dire des forces invisibles de ce genre. Du seul fait qu'ils existent, leur action se fait déjà sentir. S'ils s'expriment en outre, soit par de simples paroles, soit par des formules magiques, des gestes, des mimiques, par une imitation du résultat désiré, leur puissance s'augmente d'autant. La préfiguration, comme la formule, adjuvants du désir, sont des formes de l'action symbolique par laquelle il se traduit et atteint son objet. Presque instinctivement, les primitifs ont été amenés à faire usage de l'une et de l'autre. Comment s'interrogeraient-ils sur leur efficacité? Elle leur parait aussi naturelle que celle de leurs réflexes.

Nous serions peut-être tentés de ne voir là qu'une illusion où se complaisent des esprits incapables de réflexion et de critique. Gardons-nous des explications

trop simples et paresseuses. Ce serait fermer les yeux à des faits qui, pour être parfois déconcertants, n'en méritent que davantage une étude attentive, sans idée préconçue. Les esprits des primitifs, orientés autrement que les nôtres, sont pliés aussi à d'autres habitudes. Pour eux, le monde des mythes a vraiment existé. Bien mieux, il existe encore, du moins en tant que « surnature », et sa fluidité ne les étonne pas plus que la régularité des séquences dans la nature visible. Est-il si surprenant, dès lors, qu'à leurs yeux les actions symboliques aient la vertu de rendre réel ce qu'elles préfigurent ? Les mythes rapportent des opérations encore plus invraisemblables, sans que personne, sauf de rares exceptions, songe à les mettre en doute.

Cette liaison intime entre la croyance à la validité de l'expérience mystique, et la confiance en l'efficacité des actions symboliques n'est pas une simple vue de l'esprit. Toutes deux se fondent, comme on l'a vu, sur l'orientation mystique de la mentalité primitive. Elles y trouvent leur commune origine. A plusieurs reprises, et en particulier dans son ouvrage récent, *Coral gardens and their magic,* le Dr Malinowski a insisté sur ce point que, dans la pensée des indigènes des Trobriand, la magie, agraire ou autre, n'est pas une invention humaine. De temps immémorial, elle fait partie du patrimoine que se transmettent les générations successives. Comme les institutions sociales proprement dites, elle a été créée, pendant la période mythique, par les héros civilisateurs et fondateurs. De là son caractère sacré. De là aussi son efficacité.

Chez les Keraki, des faiseurs de pluie professionnels sont chargés de faire en sorte que les plantations ne dépérissent point faute d'eau. Tout en différant dans le détail de celles de leurs confrères du Queensland, leurs opérations procèdent du même schème fondamental de l'action symbolique. Les faiseurs de pluie australiens « imitent » ce qui arrive quand il pleut; le Keraki reproduit ce que l'on voit quand il va pleuvoir. « Il enduit son corps et les troncs d'arbres du voisinage de charbon (couleur du ciel quand l'orage menace) ; il imite le bruit du tonnerre avec sa voix et en frappant sur le tronc des arbres, et il représente la pluie en secouant de bas en haut ses récipients de bambou de façon que les gouttes d'eau se répandent autour de lui, ou en rejetant de l'eau de sa bouche, ou en cassant avec sa hache une noix de coco, ce qui en fait sortir le liquide, etc. [286]. »

Je passe sur les autres détails de l'opération, qui est compliquée. « Mais, ajoute M. Williams, dans le rituel du faiseur de pluie il y a plus que de la magie sympathique et que l'emploi d'objets doués de pouvoir magique. Le magicien pense que chacune de ses actions a une justification mythologique. Il prétend les exécuter d'après le modèle établi par Kambel le fondateur, ou par son fils Sikara Wambuwambu, et des passages essentiels de la cérémonie ne deviennent intelligibles que si on les rapporte aux mythes dont ces noms sacrés sont entourés. Il y a plus; le faiseur de pluie sur la terre reproduit les actes que, selon sa croyance, le faiseur de pluie céleste Sikara Wambuwambu doit nécessairement accomplir avant que la pluie puisse tomber, et il termine en

286 F. E. Williams. Papuans of *the* Trans-Fly, pp. 320-321.

invoquant son nom en des termes où l'on pourrait difficilement refuser de voir une prière [287]. »

Enfin, après un résumé des mythes qui racontent comment Kambel et son fils ont célébré pour la première fois la cérémonie de la pluie, M. Williams spécifie que « tous leurs accessoires existent encore aujourd'hui dans le ciel ; et la vraie cause de la pluie est que les animaux qui y jouent un rôle, wallabies, bandicoots, serpents, petits oiseaux, et le plus important de tous, un casoar, sont baignés dans le baquet de Wambuwambu, et en font rejaillir l'eau. C'est le casoar qui joue le rôle principal : son grondement est en réalité le tonnerre, et quand il s'agite dans l'eau et y remue son corps maladroit, il fait tomber la pluie sur la terre [288] ».

On ne saurait souhaiter de témoignage qui confirme mieux l'interprétation proposée tout à l'heure. L'action symbolique du faiseur de pluie est « légitimée », « rendue valide », par un précédent mythique. De plus, si la pluie tombe quand il termine ses opérations, c'est que l'événement dont elles sont l'imitation symbolique a lieu en même temps dans le ciel. Ainsi donc, selon les Keraki, la chute de la pluie, condition de leur subsistance, est due à J'action symbolique de leur magicien qui la préfigure. Mais cette action elle-même reproduit l'événement mythique qui, chaque fois qu'il est à l'œuvre, se renouvelle dans le ciel.

La description que nous donne ici M. Williams est singulièrement instructive. Il est rare que le rapport de

287 Ibid., p. 324.
288 Ibid., p. 326.

l'action symbolique à un précédent mythique (où elle trouve la seule « explication » qu'elle comporte), apparaisse avec cette netteté décisive. A cette lumière se dissipe un peu du mystère que nous présente l'attitude mentale des primitifs, lorsqu'en préfigurant un résultat désiré, ils pensent l'obtenir réellement.

Toutefois, si grande que soit leur confiance en l'efficacité de l'action symbolique, celle-ci leur paraît nécessaire, mais non suffisante. Elle ne leur fait pas négliger les méthodes positives dont l'expérience a enseigné la valeur, et que la tradition enjoint d'observer. Aux îles Trobriand, par exemple, du jour des semailles à celui de la moisson, quelle que soit l'importance attachée aux pratiques magiques, les indigènes travaillent assidûment dans leurs jardins et leurs plantations. Ils n'y négligent aucun des soins qu'ils savent indispensables pour que la récolte soit satisfaisante. Le Keraki n'est pas moins attentif à mettre toutes les chances de son côté. « Sa manière de cultiver sa plantation est pleine de bon sens et efficace. En général, il n'ignore pas la différence qui sépare le bon sens de la magie ; il n'en est pas moins difficile pour nous de discerner quand, dans son esprit, il passe de l'un à l'autre. Car, puisque les charmes *(wen)* communs sont connus de tous, et puisque leur emploi se fait de la façon la plus ouverte, il se peut que, de l'avis des indigènes, il soit affaire de bon sens, à peu près comme de nettoyer le trou où l'on va planter, pour le débarrasser des petites racines, ou de mettre un tuteur pour soutenir la tige qui monte. - Bref, nous pouvons admettre que la ligne de démarcation entre la magie et le bon sens reste vague, et que l'indigène parfois ne sait pas de quel côté il se trouve ; niais que, néanmoins, il regarde ce qui est

magique comme formant réellement une catégorie à part, et ses pratiques magiques comme quelque chose qu'il exécute au-dessus, pour ainsi dire, de son travail ordinaire de cultivateur [289]. »

Ainsi, de même que l'expérience mystique, bien que sentie comme distincte de l'autre, ne fait néanmoins avec elle qu'une expérience unique, de même, du point de vue de l'action, la technique positive et la technique magique, dont les primitifs savent très bien la différence, se trouvent constamment entremêlées. Les opérations magiques et les travaux positifs se succèdent comme dans une même chaîne des maillons de différente couleur.

289 Ibid., p. 315.

Cette édition électronique a été réalisée par

Jean-Marie Tremblay,

professeur de sociologie au
Cégep de Chicoutimi à partir de :

Lucien Lévy-Bruhl (1938)

L'expérience mystique et les symboles chez les Primitifs

Paris - Librairie Félix Alcan - 1938

http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/experience_mystique/experience_mystique.html

Remis en forme au format A5 en 2013 par un anonyme

La couverture originale se trouve à la page suivante

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE
ET LES SYMBOLES
CHEZ LES PRIMITIFS

PAR

LUCIEN LÉVY-BRUHL

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN